

BIBLIOTHECA
IBERO-AMERICANA

ULRICH FLEISCHMANN

Ideologie und Wirklichkeit in der Literatur Haitis

Die Republik Haiti, 1804 von den aufständischen Negersklaven der französischen Kolonie Saint-Domingue gegründet, nahm die sozialen Spannungen und die Last der Rassenvorurteile aus der Kolonialzeit in anderer Form mit in die Unabhängigkeit hinein. Die französische Oberschicht wurde von einer farbigen Elite abgelöst, die nun beweisen wollte, daß der Neger in Freiheit das gleiche leisten kann wie der Weiße. Die Wirklichkeit sah jedoch anders aus: Die technische Unterentwicklung, die neuentstandene Klassenstruktur und die Bedrohung durch die Großmächte bedingten Armut und ständige politische Krisen. Diese Kluft zwischen dem gewünschten und dem wirklichen Bild der Nation sowie das Bewußtsein des europäischen Rassen- und Kulturvorurteils schufen bei der haitianischen Elite eine ständige Konfliktsituation, die sich in allen Bereichen des sozialen und kulturellen Lebens widerspiegelt.

So ist Dichtung für den haitianischen Schriftsteller nicht Selbstzweck, sondern



COLLOQUIUM VERLAG
BERLIN



BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

Veröffentlichungen des Ibero-Amerikanischen Instituts
Preußischer Kulturbesitz

Herausgegeben von Dr. Hans-Joachim Bock

Band 11

BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

ULRICH FLEISCHMANN

Ideologie
und Wirklichkeit
in der Literatur Haitis

COLLOQUIUM VERLAG BERLIN 1969

MEINEN ELTERN

© 1969 Colloquium Verlag Otto H. Hess, Berlin
Satz und Druck: Thormann & Goetsch, Berlin
Schrift: Linotype Garamond
Buchaussstattung: Georg Goedecker · Printed in Germany
D 19

„Naissance d'une littérature“ lautet der Untertitel des Werkes von Lilyan Kesteloot über die junge Literatur der früheren französischen Kolonien: Diese drei Wörter deuten die Möglichkeit für die Forschung an, den Entstehungsprozeß einer neuen Literatur zu verfolgen; auf der anderen Seite kann man darin auch die Probleme angesprochen sehen, die sich dadurch ergeben, daß die Literatur der Entwicklungsländer weltanschaulich begründet und bewußt dem europäischen Kulturanspruch entgegengesetzt ist. So läßt sich zwar der Entstehungsprozeß verfolgen; es scheint jedoch zunächst unmöglich, diesen neuen literarischen Schulen einen festen Platz in unserer Literaturbetrachtung und -forschung zuzuweisen.

In der vorliegenden Arbeit wurde versucht, der Entstehung und Bedeutung dieser Literatur auf dem Gebiet nachzugehen, das ihr vom Autor und ihrem Leser zugewiesen wird: die Beeinflussung der sozialen und oft nur soziologisch faßbaren Vorgänge. Es war unsere Absicht, dadurch diese Begründung und Wirkung der Literatur im sozialen Bereich mit dem zu vergleichen, was sie tatsächlich darstellt und was sie darstellen soll, das heißt, ihre Entwicklung von einem Instrument zur Bewältigung und Bewertung bestimmter Probleme zu einem von der Wirklichkeit losgelösten Ausdruck einer Ideologie zu verfolgen. Es war zu diesem Zweck notwendig, einen möglichst geschlossenen sozialen und geographischen Bereich herauszunehmen und diesen möglichst umfassend in allen seinen geschichtlichen, sozialen, politischen und kulturellen Gegebenheiten zu untersuchen, also den gesamten kulturellen Umkreis darzustellen, in den eine bestimmte Literatur eingebettet ist. Es möge daher entschuldigt werden, daß oft Zusammenhänge beschrieben wurden, die auf den ersten Blick keinen Zusammenhang mit der gestellten Aufgabe haben; auf der anderen Seite wurde jedoch auch vermieden, in soziologische oder geschichtliche Auseinandersetzungen einzugreifen.

Verschiedene Gründe bewogen uns, eine solche Untersuchung in dem kleinen Staat Haiti in der Karibischen See durchzuführen: Einerseits gibt es dort eine umfangreiche Literatur, in der schon eine gewisse Entwicklung zu verfolgen ist, da Haiti seit hundertfünfzig Jahren

unabhängig ist. Andererseits sind die sozialen Verhältnisse in Haiti typisch für die Entwicklungsländer; die verhältnismäßig alte Geschichte des Staates brachte es jedoch mit sich, daß diese Strukturen fester und deutlicher sind als in den jüngeren Entwicklungsländern und daß die räumliche Begrenzung des Landes einen Überblick erlaubt, ohne daß man zu sehr verallgemeinern müßte. Wichtig erschien es uns auch, daß Haiti als französischsprachiger Inselstaat im englisch-spanischen Sprachraum in seiner kulturellen Entwicklung ziemlich isoliert ist, so daß wir, wenn wir unsere Untersuchung auf dieses Land beschränken, nur wenige größere kulturelle Zusammenhänge verletzen müssen. Wir finden zwar in der Literatur und Kultur Haitis Einflüsse vieler Richtungen, die heute die Entwicklungsländer bestimmen, so zum Beispiel den der Négritude, des Marxismus oder den der Einstellung gegen die Amerikaner; zum anderen aber ist Haiti so weit isoliert und eigenständig, daß diese Ideologien dort eine besondere Form annehmen und man gerade dadurch ihrem Bezug zur Wirklichkeit nachgehen kann. Eine solche Gesamtdarstellung, die in die verschiedensten Forschungsgebiete hineinreicht, läßt sich nicht ohne Hilfe verwirklichen; wir wollen es daher nicht versäumen, für die Unterstützung, die wir bei den verschiedensten Stellen gefunden haben, zu danken. In besonderer Schuld stehen wir bei Professor Dr. Rheinfelder, unter dessen Leitung diese Arbeit entstand und als Dissertation der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München vorgelegt wurde: Es ist nicht das erste Mal, daß er den Mut bewies, seine Schüler auf ungesichertes wissenschaftliches Neuland zu begleiten. Wir danken auch dem Deutschen Akademischen Austauschdienst, besonders Herrn Dr. Küpper, der durch ein großzügiges Stipendium einen eineinhalbjährigen Aufenthalt in Haiti ermöglichte, ohne den diese Arbeit nicht durchführbar gewesen wäre. Die vielen Freunde in Haiti, die uns mit Rat und Tat unterstützten, können leider nicht alle genannt werden; besonderer Dank gebührt jedoch Herrn Maurice Lubin, der uns bei der Umfrage beraten hat, den Frères de l'Instruction Chrétienne, die uns großzügig ihre Bibliothek mit seltenen haitianischen Werken zur Verfügung stellten, und Fräulein Daniella Devesin vom Musée d'Ethnologie, die oftmals unmöglich Erscheinendes bei der Beschaffung seltener Literatur vollbrachte. Wir hoffen, daß diese Arbeit das Vertrauen aller derer rechtfertigt, die uns so selbstverständlich geholfen haben.

EINFÜHRUNG: FRAGEN ZUR METHODIK

Inwiefern können wir von der Existenz einer „haitianischen Literatur“ sprechen? Eine derartige Fragestellung mag zunächst überraschend wirken, jedoch wirft der Versuch einer Beantwortung alle die methodischen Probleme auf, die unsere Arbeit aus dem Umkreis einer klassischen Literaturanalyse rücken.

Unser Literaturbegriff¹ ist, geschichtlich gesehen, nicht die Benennung eines theoretisch begriffenen und daher abgegrenzten Sachverhalts, sondern eine zunächst auf die Praxis abgestimmte Zusammenfassung ähnlicher Erscheinungen ohne genaue Grenzkriterien. Diese Eigenschaft des Begriffes Literatur bringt zwei Bedingungen mit sich, deren Nichterfüllung die Anwendbarkeit des Begriffes in Frage stellt:

1. Er ist die nachträgliche Zusammenfassung ähnlicher Erscheinungen. Es muß daher eine Ähnlichkeit der Erscheinungen tatsächlich vorliegen — Abweichungen und Grenzfälle dürfen nur Ausnahmen sein, damit die empirische Abgrenzung nicht in Frage gestellt wird.

2. Als einem aus arbeitstechnischer Notwendigkeit geborenen Begriff ist ihm die Arbeitsweise immanent. Ohne uns tiefer in das gefährliche Gebiet der Literaturkriterien hineinzuwagen, können wir zum Beispiel behaupten, daß unser Literaturbegriff den Begriff des „Künstlerischen“ impliziert, der seinerseits auch nur eine Konvention ohne feste Grenzen ist und seinen Ursprung im Vergleich und der Bewertung gewisser Erscheinungen hat, die der abendländischen Kultur eines bestimmten Zeitraumes eigen sind. In der klassischen Literaturforschung führt dieser Begriff des „Künstlerischen“ ein Eigenleben ohne viel Bezug zur kulturellen Gebundenheit unserer Ästhetik.

In der haitianischen „Literatur“ finden wir nun das Phänomen, daß das Wort Literatur für eine Erscheinung übernommen worden ist, die in wesentlichen Kriterien nicht mehr mit dem klassischen Literaturbegriff übereinstimmt, sei es nun durch eine tatsächlich sozial und kulturell bedingte Verschiedenheit des Ästhetikbegriffes, sei es als durch kulturellen Nationalismus bedingte bewußte Absetzung.

Das wichtigste somit unwillkürlich oder willkürlich veränderte Literaturkriterium in der haitianischen Literatur ist die Unterordnung des künstlerischen Wertes unter den Aussagewert eines literarischen Wer-

kes; unausgesprochen läßt sich diese Tendenz, mit der der Schriftsteller weniger als Künstler, sondern als Ordner und Richter des Zeitgeschehens auftritt, schon in den ersten Dokumenten nach der haitianischen Unabhängigkeit feststellen; als ideologisch begründete Forderung an den Schriftsteller findet sie sich allerdings erst in den letzten fünfzig Jahren mit der Aufwertung einer eigenen haitianischen Kultur und dem Auftauchen entsprechender und ergänzender Ideologien, wie der „Négritude“. Mit den Folgen, Gründen und Bedingungen einer derartigen ideologisierten Literatur werden wir uns im Laufe dieser Arbeit noch genauer auseinandersetzen. Hier soll nur festgehalten werden, daß das Engagement der Literatur in Haiti ein fast durchgängiges Kriterium ist und damit einer der wichtigsten Gründe, weswegen wir die einzelnen haitianischen Werke unter einem Oberbegriff zusammenfassen können. „Seit Beginn der Unabhängigkeit“, schreibt R. Fleischmann in einem der wenigen Aufsätze über die haitianische Literatur, die bei uns erschienen sind, „bis heute dominiert die *action*; d. h. die Schriftsteller schreiben nicht, um ein rein literarisches, zweckfreies Kunstwerk zu schaffen, sondern um aktiv am Leben der Nation teilzunehmen, um Einfluß auszuüben und zu aktuellen Fragen der Politik Stellung zu nehmen“.²

Wenn wir nun zu den Bedingungen zurückkehren, die wir mit dem traditionellen Literaturbegriff verbunden glauben, so müssen wir feststellen, daß die Voraussetzung der „Ähnlichkeit der Erscheinungen“ bei einem Vergleich der abendländischen Literatur mit der haitianischen nicht erfüllt wird. Wir können andererseits auch die haitianische Literatur nicht auf dieselbe Stufe wie die europäische Thesenliteratur stellen, d. h. ihr eine literarische Außenseiterstellung zuweisen, denn aus dem Blickwinkel der haitianischen Literaturbetrachtung ist ein engagiertes Werk ja der Normalfall. Die Außenseiterstellung wird dort vom nichtengagierten Werk eingenommen. Der Roman von Marc Verne *Marie Villarceaux* „a reçu parmi les intellectuels un accueil hostile, parce que c'est un roman sentimental, que la mode était aux idées sociales“³, berichtet die Literaturgeschichte von Gouraige über einen nicht engagierten Roman. Wenn also ein haitianisches Werk den Ähnlichkeitsvoraussetzungen des europäischen Literaturbegriffes nicht entspricht, so entspricht es durchaus diesen Voraussetzungen in seiner Umgebung, die sich nicht nur auf Haiti beschränkt. Coulthard sieht den Bereich des engagierten Literaturbegriffes sehr viel weiter und zieht auch die notwendigen Schlüsse daraus, wenn er schreibt, „that up to the present a great deal of Latin American literature has been a literature of themes or of subjects, and any study of this literature over

the last 150 years has had inevitably to take this fact into account“⁴.

Hiermit spricht er an, was wir als zweite Bedingung für die Verwendung des europäischen Literaturbegriffes bezeichnet haben: die Implizierung eines bestimmten Vorgehens zur Analyse dieser Literatur, das von dem Kriterium des „Künstlerischen“ ausgeht. Diese traditionelle Form der Analyse kann einer Literatur, die dieses Kriterium nicht als maßgebend betrachtet, nicht gerecht werden, ja sie muß in logischer Folgerung diese Literatur als inexistent betrachten.

Wenn wir somit wieder zu unserer Ausgangsfrage nach der Existenz einer haitianischen Literatur zurückkehren, so sehen wir uns vor eine Alternative gestellt, denn mit der Anwendung des klassischen Literaturbegriffes kann man als „haitianische Literatur“ nur einige wenige Werke bezeichnen — der Großteil wird durch deren Überbetonung des Engagements ausgeschieden.

Wir jedoch ziehen es vor, den Begriff Literatur in dieser Arbeit in der Form des haitianischen literarischen Selbstverständnisses zu verwenden.

Demzufolge ergibt sich für die von uns oben aufgeführten beiden Bedingungen folgendes:

1. Als haitianische Literatur bezeichnen wir im weiteren Sinne die literarischen, literaturprogrammatischen, politischen und kulturpolitischen Schriften, die ab 1804 (dem Datum der haitianischen Unabhängigkeit) in Haiti oder von Haitianern geschrieben worden sind. Hiervon wollen wir als Literatur im engeren Sinne des Wortes die Schriften bezeichnen, die sich formal den klassischen literarischen Gattungen zuordnen lassen, auch wenn sie inhaltlich zweckgebunden und nur eine besondere Ausdrucksform dessen sind, was wir als Literatur im weiteren Sinne definiert haben.

2. Mit der Akzeptierung des haitianischen Literaturbegriffes richtet sich unser Interesse auf das wichtigste und einzig durchgängige Kriterium in der haitianischen Literatur: Im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht das Engagement. Unser Interesse an diesem Literaturkriterium zerfällt wiederum in zwei methodisch voneinander abgrenzbare Gebiete: das Prinzip des Engagements selbst als Literaturkriterium und den Inhalt des Engagements. Unsere Untersuchung zerfällt somit in zwei Hauptteile, und wir wollen diese zwei Hauptteile zunächst durch folgende Fragen charakterisieren:

a) Wie und durch welche Umstände werden die Schriftsteller einer ganzen Gesellschaft dazu veranlaßt, das Engagement als verpflichtende Norm in ihren Werken anzusehen? Wie und durch welche Umstände

wird die Gesellschaft ihrerseits dazu veranlaßt, das Engagement von dem Schriftsteller zu erwarten? (I. Hauptteil)

b) Was ist das Engagement in der haitianischen Literatur und mit welchen Themen beschäftigt es sich in erster Linie? Welche Mittel verwendet der Schriftsteller, um es in seinem Werk auszudrücken? Wie verändern sich die Themen und deren Behandlung in historischer Sicht? (II. Hauptteil)

DIE AUFTEILUNG DES LITERARISCHEN MATERIALS

Die haitianische Literatur ist in Anbetracht der Kürze des Zeitraumes ihrer Entstehung und der zahlenmäßig nur kleinen Gruppe, aus der die Schriftsteller hervorgegangen sind, verhältnismäßig umfangreich. Dieses Phänomen hat seine sozialen und literarischen Gründe, mit denen wir uns später noch ausführlich beschäftigen müssen. Nicht zuletzt liegt dieser Umfang eben an den veränderten literarischen Bedingungen, durch welche die dichterische Form in den Hintergrund gerückt wird. Somit werden auch literarisch unbedeutendere Werke mitgezählt. Bezeichnend hierfür ist zum Beispiel der Fall eines Louis-Joseph Janvier, dem in allen Literaturgeschichten lange Seiten gewidmet werden. Pradel Pompilus muß jedoch zugeben: „Louis-Joseph Janvier n'appartient pas précisément à la littérature⁵.“ „L'analyse des principaux écrits de Louis-Joseph Janvier permet d'affirmer que malgré ses erreurs, son orgueil, ses colères et ses mépris et malgré son manque d'art littéraire, il a fait œuvre de patriote⁶.“

Um den Bereich des haitianischen Schrifttums abzustecken, verfügen wir über zwei Bibliographien, von denen jede, für sich gesehen, für unsere Zwecke nicht ausreicht. Gerade aber diese Unzulänglichkeit offenbart die Schwierigkeit, unter der haitianischen Literatur, dem sonstigen haitianischen Schrifttum und der Sekundärliteratur eine brauchbare Auswahl zu treffen.

Wir haben zunächst die Bibliographie von Max Bissainthe, einem Haitianer, aus dem Jahre 1951, die systematisch alle Publikationen von haitianischen Autoren aufzählt. Insgesamt nennt das umfangreiche Werk über 5000 Titel.

Des weiteren verfügen wir über eine Gesamtbibliographie der sogenannten neoafrikanischen Literatur von Janheinz Jahn, die „alle von Negro-Afrikanern und Afroamerikanern verfaßten Werke literarischen Charakters . . .“ umfaßt⁷. Hier ist somit versucht worden, die Literatur im eigentlichen Sinne von den „erzieherischen Schriften“⁸ zu

trennen, die in allen Literaturgeschichten ebenfalls mitaufgeführt werden. Bis 1960 kann diese Bibliographie im obengenannten Sinne als relativ vollständig angesehen werden. Grenzfälle sind nur zum Teil mitaufgenommen worden. Nach Jahn umfaßt die haitianische Literatur im engeren Sinne 285 Werke, wovon er 181 Bände als Lyrik klassifiziert, 57 als Romane, 14 als Erzählungen und Erzählungssammlungen (zum großen Teil Märchen). Dazu kommen 27 Theaterstücke, drei „Essais“ und drei Werke, in denen sich verschiedene Gattungen vorfinden. Der eigentlich literarische Bereich der haitianischen Literatur scheint uns damit abgesteckt, obwohl die Auswahl Jahns auch in diesem Sinne nur mit Vorsicht zu betrachten ist. Das Grenzgebiet ist ziemlich groß, denn sowohl literarische als auch nichtliterarische Publikationen (wissenschaftliche Abhandlungen, Zeitungsartikel, Pamphlete usw.) streben das gleiche, schon genannte Ziel an, ordnend und richtend das Zeitgeschehen und die sozialen Verhältnisse zu verändern. Mit anderen Worten: Weder Literatur noch Wissenschaft noch irgendeine Publikationsform ist vollkommen wertfrei; mit dem gemeinsamen Ziel und dem Bestreben, diesem Ziel mit allen Möglichkeiten gerecht zu werden, vermischen sich literarische Form und wissenschaftliche Abhandlung in vielen Fällen. Einige Beispiele hierfür seien zitiert: In seinem Hauptwerk *Les théoriciens au pouvoir* bemüht sich Demesvar Delorme, die schon im Titel ausgesprochene These, daß an die Spitze eines Staates nur Männer mit hoher Geistesbildung gestellt werden sollten, durch Beispiele aus der griechischen, römischen und französischen Geschichte zu belegen — natürlich im Hinblick auf die verworrene haitianische Politik seiner Zeit. Bei Jahn finden wir dieses Werk als „Roman“ klassifiziert, obwohl sich die Handlung auf einen dünnen Rahmen beschränkt: Zwei junge Haitianer befinden sich zur Erholung in Plaisance und vertreiben sich die Zeit mit geschichtsphilosophischen Gesprächen. Die These wird somit in der Dialogform vertreten.

Im Gegensatz dazu führt Jahn ein Werk des bereits genannten Louis-Joseph Janvier, *Le vieux Piquet*, nicht auf. Ein sterbender ehemaliger Piquet⁹ rechtfertigt vor seinen Kindern die Aufstände der Piquets durch eine Schilderung der Ereignisse und gibt ihnen Ratschläge, die den Forderungen Janviers nach Protestantismus, Arbeit, Unterlassung der ermüdenden Tänze usw. entsprechen. Ähnlich ist bei vielen anderen Werken der Prosa die Zugehörigkeit zur Literatur im engeren Sinne nur schwer zu entscheiden.

Bei den von Bissainthe aufgeführten Werken nichtliterarischen Charakters handelt es sich hauptsächlich um folgende Typen:

a) Politische Abhandlungen und Pamphlete;

- b) direkt oder indirekt auf Haiti bezogene soziologische und ethnologische Abhandlungen;
- c) kulturpolitische Abhandlungen und Pamphlete;
- d) literaturprogrammatische und literaturkritische Abhandlungen.

Es muß wohl festgestellt werden, daß uns diese Werke nicht als Sekundärliteratur im traditionellen Sinne dienen können, das heißt zur Information, denn sie vertreten fast ausnahmslos, zumindest in dem Maße, wie sie von uns eingesehen werden konnten, ebenfalls eine Tendenz oder eine These, oder sie werden davon beeinflusst. Jedoch ist auch diese wertgebundene Sekundärliteratur im dokumentarischen Sinne sehr wichtig: Wir finden in ihr die Tendenzen und Thesen, mit denen wir uns in den Werken literarischen Charakters auseinandersetzen, aus einem anderen, direkteren Blickwinkel wieder. Sie helfen somit, den eigentlichen sozialen und psychologischen Gehalt einer bestimmten Engagementsrichtung aufzufinden.

Vor allem die im Punkt (d) zusammengefaßten Abhandlungen geben uns einen Hinweis auf die ideologische Fundierung bestimmter literarischer Richtungen und Prinzipien, wie zum Beispiel des Engagements, durch ihren Einfluß auf die Entwicklung eben jener Richtungen. Durch die noch darzulegende Interdependenz der Literaturideologien mit der allgemeinen kulturpolitischen Situation wird allerdings die Literatur nicht nur von Arbeiten des Typs (d) beeinflusst, sondern auch von vollständig sachfremden Gebieten. Das Werk zum Beispiel, das den entscheidendsten Umschwung in der Orientierung der haitianischen Literatur herbeigeführt hat, *Ainsi parla l'oncle* von Jean Price-Mars, wird vom Autor selbst als „Essais d'Ethnographie“ bezeichnet und ist eine in sich inkohärente Sammlung haitianischen und afrikanischen ethnographischen Materials, das nur durch die leitende Idee zusammengehalten wird, den Haitianer auf seine eigene Kultur hinzuweisen und ihm den Minderwertigkeitskomplex auszureden, mit dem er sie betrachtet. Nur die letzten zwölf Seiten befassen sich mit einer oberflächlichen Kritik haitianischer Autoren, ausgehend von der Verwendung haitianischer Themen und haitianischer Folklore in deren Werken. Obwohl dies die einzige direkte literarische Manifestation in dem sehr umfangreichen Gesamtwerk Price-Mars' blieb, wurde er „pour les nationalistes littéraires le grand aîné, le maître, l'idole“¹⁰.

Das ganze haitianische Schrifttum stellt demnach ein komplexes, interdependentes und schwer aufteilbares Gefüge dar, zusammengehalten durch das Prinzip des Engagements. Hinzu kommen noch die Einflüsse ausländischer literarischer und literaturideologischer Richtungen, hauptsächlich aus dem Bereich der französischen und der neoafrikanischen

Literatur. Wenn wir uns auch bemüht haben, den Kern, das heißt die haitianische Literatur im Sinne Jahns, und den direkten Umkreis, das heißt die literaturkritischen und literaturideologischen Schriften, möglichst vollständig zu verwenden, so wird doch die materialmäßige Erfassung immer unvollständiger, je weiter wir uns vom Kernpunkt entfernen. Eine qualitätsorientierte Auswahl der hinzugezogenen Schriften erschien uns jedoch unmöglich, da es keine ernsthaften Vorarbeiten auf diesem Gebiet gibt; darüber hinaus würde sie auch dem Ziel dieser Arbeit widersprechen, das ja nicht qualitätskritisch ist, sondern die Funktion des Engagements erfassen soll, das sich in minderen Arbeiten oft viel eindrucksvoller darstellt. Wenn also die Auswahl der haitianischen Arbeiten aus dem weiteren Umkreis, der Politik, der Geschichte, der Soziologie usw., sowie die zum Vergleich herangezogene afrikanische Literatur nur unvollständig ist, so wollen wir zumindest hinzufügen, daß diese Auswahl nicht auch unsererseits tendenzgebunden und verfälschend, sondern so zusammengestellt ist, wie sie uns vom Zufall und der Zugänglichkeit der betreffenden Werke angeboten wurde.

ERSTER TEIL

Wie wir bereits ausgeführt haben, gliedert sich die Fragestellung dieser Arbeit in zwei Hauptpunkte, von denen der eine Ursachen und soziale Funktion des Engagements untersuchen soll, das heißt, eine Theorie des literarischen Engagements entwickeln will, der andere hingegen sich mit dem Engagement selbst in der haitianischen Literatur beschäftigt, das heißt mit der Anwendung dieser Theorie.

Daß sich der erste Teil mit eher literatursoziologischen Überlegungen beschäftigen muß, wollen wir durch folgende Überlegungen rechtfertigen:

Der soziale Gehalt der Literatur liegt in dem Axiom verborgen, daß ein literarisches Werk, wie jede schriftliche Äußerung, eine Kommunikation zwischen zwei Partnern darstellt. Einer der Partner ist der Autor, der aus bestimmten Gründen zu dem Kommunikationsmittel Literatur greift, da er dem anderen Partner, einer an sich unbegrenzten Personenzahl, der Leserschaft, eine bestimmte Mitteilung zukommen lassen oder ihn zu einer bestimmten Haltung veranlassen will. Die Kommunikationsintention geht jedoch nicht nur vom Autor zum Leser: Würde nämlich der Autor feststellen, daß sein gewünschtes Ziel der Mitteilung oder Beeinflussung nicht in der erwarteten Breitenwirkung erreicht worden ist, so würde er wahrscheinlich das nächste Mal ein anderes Kommunikationsmittel als die Literatur verwenden oder zumindest das bereits verwendete abändern. Hat es sich jedoch als wirksam erwiesen, wird es weiterhin in dieser Form angewendet, das heißt, wir finden eine literarische Gattung oder Schule, je nachdem, ob wir uns mit Form oder Inhalt befassen. Aus soziologischer Sicht gesehen, bedeutet dies: Die Literatur und eine bestimmte Literaturform als Kommunikationsmittel zu benutzen und zu erwarten, kann als Verhalten bezeichnet werden, das in seinen Grundlagen zweckgerichtet sein kann, und bei wiederholtem Auftreten in dem genügend bekannten Prozeß zumindest zum Teil traditionell, damit auch normativ verpflichtend und letztlich institutionell wird.

Um auf die haitianische Literatur zurückzukommen, setzen wir nun in dieses Modell die engagierte Literaturform als Kommunikationsmittel ein. Es lassen sich dann zwei Feststellungen treffen:

a) Engagierte Literatur hat sich in Haiti aus bestimmten Gründen als zweckmäßiges Mittel zur Erreichung bestimmter Ziele im Bereich der Mitteilung und Beeinflussung erwiesen.

b) Engagierte Literatur ist in Haiti ein normativ festgelegtes und verpflichtendes Aussagemittel, beruhend auf der gesellschaftlichen Übereinkunft und dem dargestellten Interdependenzverhältnis von Autor und Leserschaft.

Für die Beantwortung unserer Frage, welches diese bestimmten Gründe und zu erreichenden Ziele sind, die ein kontinuierliches Engagement in der Literatur veranlassen, bieten sich zwei Ansatzpunkte an: der Dichter und seine Leserschaft, das heißt die Gesellschaft oder Gruppe, an die er sich wendet. Es sei nun zugegeben, daß sich die Botschaft des haitianischen Autors manchmal an einen Leserkreis richtet, der über den Bereich seiner Heimat hinausgeht. In den meisten Fällen ist jedoch die haitianische Literatur in ihren Anspielungen, der Zeitgebundenheit und Selbstbeschränkung auf haitianische Probleme auf die haitianische Gesellschaft zugeschnitten und kann auch nur von ihr im vollen Umfang begriffen werden. Unsere Gesellschaftsanalyse wird sich daher, auch aus begreiflichen technischen Gründen, nur auf die haitianische Gesellschaft richten, die uns auch das beste Material zum Begreifen der sozialen Stellung ihres Dichters liefert. Dessen Verhältnis zu seiner Gesellschaft besteht ja nicht nur aus dem bereits erwähnten interdependenten Kommunikationsverhältnis: Auch der Dichter ist ein Mitglied seiner Gesellschaft und damit ein Leser und gewiß kein unbeachteter Kritiker seiner Kollegen.

Es stellt sich nun die Frage, unter welchen Gesichtspunkten die haitianische Gesellschaft untersucht werden soll: Welcher Bereich interessiert uns?

Wenn wir darüber wieder die Soziologie oder die Sozialanthropologie befragen¹¹, so sehen wir, daß dort Verhaltensweisen — also auch die Verhaltensweise, eine engagierte Literatur zu schaffen — der Kultur zugerechnet werden, ja daß die Summe der erlernten Verhaltensweisen als die Kultur einer menschlichen Gruppe überhaupt angesehen wird, deren sekundäre Folgen kulturelle Objekte wie die Literatur sind. Dieses System von Verhaltensweisen, ganz gleich, ob sie nun zum Beispiel Politik, Kunst, Wissenschaft oder die Befriedigung elementarer Bedürfnisse betreffen, ist hochgradig interdependent, das heißt, die Gründe für die Beibehaltung bestimmter Verhaltensweisen sind in deren Verflechtung mit anderen zu suchen. Bei der Entstehung einer Gesellschaft, wie wir sie nach dem Unabhängigkeitskrieg Haitis vorfinden, können die Verhaltensweisen als relativ offen betrachtet werden, das heißt,

sie können in einem beschränkten Maße nach der Zweckmäßigkeit ausgesucht werden. In welchem Maße gerade diese Bemerkung für die haitianische Literatur zutrifft, läßt sich aus der bereits erwähnten Vermischung wissenschaftlicher, journalistischer und literarischer Gattungen ersehen. In der weiteren Entwicklung kann man jedoch beobachten, daß die verschiedenen Verhaltensweisen die Tendenz haben, miteinander ein möglichst lückenloses, aufeinander abgestimmtes und damit starres System zu bilden, das, um ein Beispiel zu nennen, Robert Ezra Park¹² in der chinesischen Gesellschaft vor der europäischen Einmischung sieht.

Die engagierte Literatur Haitis stellt somit ebenfalls ein Glied der gesamten Kultur dar, und innerhalb dieser kann sie zum Teil als noch zweckgerichtet, zum Teil aber auch schon als traditionell und erstarrt angesehen werden. Die Gründe für das dichterische Engagement wollen wir daher in einer, wenn auch auf unsere Ziele beschränkten, Analyse der haitianischen Kultur und ihrer Struktur sowie vor allem in der Rolle des Dichters innerhalb dieses Systems suchen.

Es sei uns erlaubt, auf eine weitere Folgerung aus den vorhergehenden Überlegungen hinzuweisen, die zum einen unsere Überlegungen auf den ersten Seiten bestätigt, zum anderen aber auch die Notwendigkeit unterstreicht, uns auch mit der Soziologie Haitis auseinanderzusetzen.

Wir haben festgestellt, daß die engagierte Literatur im wesentlichen darauf abgestimmt ist, in einem Kommunikationsvorgang zwischen Leser und Autor bestimmte Mitteilungen zu machen und Haltungen zu erzeugen. Die Gründe hierfür finden wir im kulturellen Kontext der Lesergesellschaft. Je enger nun eine Literatur auf eine bestimmte Gesellschaft zugeschnitten ist, desto schwerer wird das Verständnis sowohl der Gründe als auch des Inhalts der Literatur für den Außenstehenden. Das heißt mit anderen Worten: Jedes Kulturobjekt entstammt einer Verhaltensweise und will eine solche hervorrufen. Soll jedoch die hervorgerufene Verhaltensweise der Absicht der Objektschaffenden entsprechen, müssen gleiche Denkinhalte vorausgesetzt werden. So kann die haitianische Literatur in ihrer Zeitgebundenheit, ihren Anspielungen, in dem kreolischen Humor eigentlich nur von der haitianischen Gesellschaft voll verstanden werden. Für den Angehörigen einer anderen Kultur gilt sie zum Beispiel nicht als Literatur, wie wir bereits erwähnten. Das Verständnis der inhaltlichen Absicht verlangt darüber hinaus eine Kenntnis der Verhältnisse: Bezeichnend hierfür ist, daß die im Ausland erschienenen haitianischen Werke bestrebt sind, den ausländischen Leser in Fußnoten zumindest oberflächlich über

die Zusammenhänge, auf die im Inhalt angespielt wird, zu informieren. Niemand kann zum Beispiel die in allen Werken beharrlich angeführte Klassen- und Rassenfrage begreifen, der nicht die Rolle kennt, die diese Frage in der haitianischen Gesellschaft spielt. Noch schwieriger wird dieses Verständnis, wenn der Autor auf eine emotionelle Reaktion des Lesers spekuliert, zum Beispiel bei der Schilderung der Vorurteile einer Mulattenfamilie. Hier kommen wir in einen Bereich, in dem wir Funktion und Mittel des Engagements nur noch analytisch und auf Grund der Kenntnisse der haitianischen Gesellschaft nachvollziehen können.

Es erscheint uns daher geboten, einen, wenn auch gedrängten, Überblick über die Geschichte Haitis und die sozialen Verhältnisse des Landes zu geben, nicht nur, weil wir daraus die soziale Rolle der Literatur in Haiti verstehen können, sondern auch in der Absicht, die Grundlagen für ein rein inhaltliches Verständnis der haitianischen Literatur zu liefern.

I · DIE SOZIALEN VERHÄLTNISSE IN HAITI UND IHRE HISTORISCHE ENTWICKLUNG

1. Kapitel: Die Kolonie Saint-Domingue

Die Struktur der haitianischen Gesellschaft weist viele Parallelen zu der der benachbarten Inseln im Karibischen Meer auf¹, die bis zu einem gewissen Zeitpunkt die gleiche historische Entwicklung und die gleichen gesellschaftsbildenden Elemente, eine ähnliche geographische Umwelt und ähnliche wirtschaftliche Grundlagen hatten. Nach der Entdeckung dieses Teiles der Welt und seiner Inbesitznahme durch die Engländer, Spanier und Franzosen begann sich bald eine auf den meisten Antilleninseln ähnliche Gesellschaftsstruktur zu entwickeln: die Pflanzer-Sklavengesellschaft. Sie beruhte auf einer großräumigen Ausnutzung des Bodens durch Zucker- und Indigoplantagen, die von der Verwendung zahlreicher, billiger Arbeitskräfte abhängig war. Die Indianer erwiesen sich für diese Arbeit als ungeeignet, und die Sklaverei dezimierte sie sehr schnell. Moralische Bedenken gegen die Versklavung der freien Indianer kamen hinzu, so daß schon bald die ersten Negerklaven in die Neue Welt gebracht wurden, von denen man behaupten konnte, daß sie bereits vorher unfrei gewesen seien (Kriegsgefangene aus afrikanischen Stammeskriegen und unfrei Geborene) und daß die Versklavung das einzige Mittel sei, sie zu christianisieren. Nachdem der westliche Teil der Insel Hispaniola, das heutige Haiti, 1697 durch den Frieden von Rijswijk den Franzosen zugefallen war, stieg der Bedarf an Arbeitern ungeheuer an, und zu Beginn der Französischen Revolution wird mit etwa 425 000 Sklaven neben 40 000 Weißen in Saint-Domingue gerechnet². Der Mangel an weißen Frauen und die Abhängigkeit der Sklaven führten zum Entstehen einer dritten Schicht, der der freien Mulatten. Der gelegentliche oder dauernde sexuelle Verkehr des Pflanzers mit einer oder mehreren Sklavinnen wurde zu einer zumindest geduldeten Institution; die Kinder aus diesen Verbindungen wurden im allgemeinen freigelassen und zum Teil mit beträchtlichen Geldzuwendungen von seiten ihrer Väter versehen. Zu Beginn der Französischen Revolution waren die Mulatten sowohl durch ihre Zahl als auch durch ihre wirtschaftliche Macht ein wichtiger Faktor im Leben der Kolonie geworden.

Es ist nicht verfehlt, das soziale Gefüge und die Bewußtseinsinhalte dieser drei Hauptgruppen zu Beginn der Französischen Revolution ausführlicher darzulegen, da sie das spätere haitianische Verhalten auch der Literatur gegenüber entscheidend bestimmten.

Die *Weiß*en können in drei Gruppen unterteilt werden: Die Pflanzer waren durch ihren Reichtum und meistens durch adlige Geburt der französischen Oberschicht stärker verbunden als der Kolonie. Viele von ihnen verbrachten jedes Jahr etliche Monate in Paris. Ihre kulturelle Orientierung entsprach demnach der der französischen Feudalschicht, ihre wirtschaftlichen Interessen widersprachen jedoch denen Frankreichs. Zum Beispiel war die Insel durch Monokultur stark vom Export und Import abhängig, konnte jedoch durch das vertragsmäßig festgelegte Handelsmonopol Frankreichs nicht auf günstigere Export- und Importmärkte wie England oder die Vereinigten Staaten ausweichen. Außerdem wurde die französische Verwaltung durch humanitäre Strömungen im Mutterland (zum Beispiel die Gruppe der „Amis des Noirs“) und durch die Interessen der Kirche (Christianisierung der Sklaven) zu Dekreten (zum Beispiel dem Code Noir 1685) über die Behandlung der Sklaven veranlaßt, die die Pflanzer als für die Aufrechterhaltung dieser Institution schädlich erachteten und demnach nur zögernd erfüllten. Das Verhältnis der Pflanzer zu den französischen Verwaltungsbeamten war daher nicht gut. Die dritte Gruppe, die der „petits blancs“, der besitzlosen Weißen, zeichnete sich durch ihre Vorurteile gegen alle, auch die freien, Farbigen aus, da sie, weil ihnen das soziale Rangabzeichen des Besitzes fehlte, um so stärker auf das andere, ihre Hautfarbe, pochen mußten, um sich von der Zahl der freien Mulatten und Neger abzusetzen.

Die *Sklaven* können nur schwer als soziale Einheit betrachtet werden, da ihnen die Kommunikationsmittel fehlten. Sie waren aus den verschiedensten Stämmen zusammengeraubt, und es wurde von den Pflanzern möglichst vermieden, viele Mitglieder eines Stammes miteinander in Kontakt zu bringen, gerade um das Entstehen von sozialen Organisationen und Herrschaftssystemen zu verhindern. Wir wollen auf diese Tatsache besonders hinweisen, denn sie stellt ein wesentliches Argument dafür dar, daß die Verwendung afrikanischer Kulturtraditionen im haitianischen Schrifttum dieses Jahrhunderts weniger auf einer tatsächlichen Kulturüberlieferung beruhen kann, sondern ein ideologisiert-zweckgerichteter, antikolonialistischer Schachzug ist. Die Zersplitterung der afrikanischen Völkerschaften in der Neuen Welt war sehr groß, läßt sich andererseits wegen der fehlenden Dokumente leider nur schwer belegen. Moreau de Saint-Méry führt auf Grund seiner Skla-

venbefragungen 32 Gegenden und Stämme als Herkunftsbezeichnungen der Sklaven auf, von denen vier bis nach Ostafrika reichen³. Die Zersplitterung der Sklaven auf den Pflanzungen können wir durch die Dokumente über die Zuckerfabrik von Bréda belegen. Die 154 dort verzeichneten Sklaven gehören achtzehn verschiedenen afrikanischen Stämmen an, bei sieben weiteren ist die Herkunft nicht angegeben. Als größte Stammesgruppe werden die „Congo“ genannt. Des weiteren sind aber 51 Neger und ein Mulatte schon in Saint-Domingue geboren⁴. Diese „Créoles“ genannten Sklaven dürften wohl die größte soziale Gruppe gebildet haben, doch gerade sie sind ein Beispiel für den bereits eingetretenen Akkulturationsprozeß: Aus der überlieferten afrikanischen Kultur sind zweifelsohne gewisse, dem Sklavendasein angepaßte Bestandteile übernommen worden, doch das Wertsystem der Sklaven hat sich bald der herrschenden Schicht, den Weißen, angepaßt. Moreau de Saint-Méry berichtet, daß die erhaltene Taufe ein neues Wertsymbol darstellte: Die aus Afrika angekommenen Sklaven sind begierig, getauft zu werden, werden aber trotzdem von den kreolischen Negern als „baptisé debout“ verachtet. Des weiteren scheint die Taufe einen ersten Ansatz zur Neuherstellung der zerstörten sozialen Ordnung gegeben zu haben, wenn wir den Angaben Moreaus über die hohe Bedeutung der Taufpaten (als Vater und Mutter bezeichnet) Glauben schenken wollen. Natürlich wird bei der nur rudimentären religiösen Erziehung die Bedeutung der Taufe nicht im christlichen Sinne verstanden, sondern als soziales Symbol, das eine größere Nähe zur weißen Herrschaftsschicht bedeutete⁵.

Beispiele für diese Verschiebung der Werte bei den Sklaven sind zahlreich. Sogar Kenntnisse im Lesen und Schreiben wurden zum Statussymbol in der Sklavengesellschaft, und trotz der Bemühungen, die Sklaven aus Sicherheitsgründen in Unwissenheit zu halten, gelang es ihnen nicht nur in Einzelfällen, diese Kenntnisse, wenn auch nur rudimentär, zu erwerben, wie Jean Fouchard darstellt⁶. Die aufständischen Sklavenhorden von 1792 formierten sich zu militärischen Organisationen nach europäischem Muster, Titel und Ränge tauchten auf, und die Franzosen mußten bald zu ihrem Erstaunen feststellen, daß neue Generäle, ehemals unwissende Sklaven, mit ihren eigenen Methoden kämpften, verhandelten und Intrigen spannen⁷.

Bemerkenswert ist vor allem das erste Auftauchen einer Theorie, die im späteren haitianischen Schrifttum sehr oft wiederkehrt und den Rassenkomplex des schwarzen Haitianers beleuchtet. Moreau behauptet, daß sich die Gesichtszüge der in Haiti geborenen Sklaven zum europäischen Schönheitsideal hin veränderten, und führt dies auf das Klima

zurück: „Le nez s'allonge, les traits s'adoucissent, la teinte jaune des yeux s'affaiblit.“ Daß hier der Wunsch, dem Weißen zu ähneln, der Grund einer Täuschung ist, läßt sich aus den von ihm zitierten sozialen Folgen deuten: „Les nègres créoles tirent vanité de ce trait de ressemblance avec les Blancs et affectent de se prévaloir de ce qu'ils regardent comme une supériorité⁸.“ Die Tatsache, daß die gleiche Theorie bei einem intelligenten und bekannten Mann wie Anténor Firmin in seinem sonst sehr kritischen Werk *De l'égalité des races humaines* (1885) wieder auftaucht, unterstreicht zur Genüge die Bedeutung, die die sozialen Verhältnisse der Kolonie für die weitere Entwicklung der haitianischen Gesellschaft und Literatur hatten.

Das Überleben zahlreicher afrikanischer Kulturreste, wie sie Herskovits bei den haitianischen Bauern vor allem im Vodou, aber auch im Hausbau, Ackerbau, in der Essenszubereitung und dem Marktsystem nachweist, bleibt jedoch unbestritten⁹. Es beruht wohl zum größten Teil auf einer, wenn auch nur rudimentär ausgebildeten sozialen Schichtung innerhalb der Sklavengesellschaft, die auf Grund der gegebenen Verhältnisse entstand. Auf die höhere Position der in der Kolonie geborenen Sklaven in der sozialen Rangordnung wurde bereits hingewiesen. Ein ähnlicher Unterschied bestand zwischen Haussklaven und Feldsklaven. Er dürfte der erstgenannten sozialen Abstufung entsprochen haben, da die kreolischen Sklaven williger, angepaßter und vor allem des Kreolischen mächtig waren. Daß dem Haussklaven und Handwerker die Erlernung europäischer Verhaltensweisen wesentlich leichter fiel, erhöhte die Schichtunterschiede. Der Feldsklave hatte nur gelegentlichen Kontakt zu seinem weißen Herrn: Seine Akkulturierung richtete sich nach den verschiedenen afrikanischen Kulturen, deren Vertreter er in Haiti antraf. So beobachteten wir weniger stammesspezifische als gemeinafrikanische Überreste: Zum Beispiel wird das Haus aus Lehm gebaut und mit einem Strohdach versehen, Türstöcke und Fensterläden ähneln jedoch den europäischen Vorbildern. Die Ackerbauweise mittels Hacke dürfte auf die koloniale Methode der Bewirtschaftung zurückgehen. Andere Züge sind weniger auf afrikanische Überlieferung zurückzuführen; sie sind den Verhältnissen entsprechend und allen sogenannten primitiven Völkern gemeinsam, zum Beispiel das Vermarktungssystem und die Subsistenzwirtschaft. Eine Auseinandersetzung mit den afrikanischen Gehalten des Vodukults würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Es sei nur soviel gesagt, daß die Grundlage des Vodous animistische und magische Vorstellungen bilden, die zwar einerseits als gemeinafrikanisch, andererseits jedoch auch als generelle Disposition des primitiven Menschen aufgefaßt werden können. Die

einzelnen Elemente kommen jedoch sowohl aus dem christlichen Bereich (Sakramente, Heiligennamen) als auch aus dem afrikanischen; viele Bezeichnungen stammen aus afrikanischen Quellen, sind jedoch oft sinnentfremdet. Das Wort Vodü läßt sich zwar aus dem Dialekt der Fongs in Dahomey herleiten, bedeutet dort jedoch Geist, wogegen es in Haiti die Religion selbst bezeichnet.

Das Überleben des Vodü ist auf seine Zweckmäßigkeit in der kolonialen Gesellschaft zurückzuführen. Für den Pflanzer stellte er einen Sexualritus dar, der ihm seinen Bestand an Sklaven vermehrte und den er stillschweigend duldete. Für den Sklaven war er eine neue soziale Klammer, und schon Moreau wies auf neuentstandene Herrschaftsstrukturen hin. Die Sklavenführer verwendeten den Kult auch in diesem Sinn: Der erste organisierte Aufstand wurde durch die berühmte Vodüzeremonie im Bois Caiman 1791 eingeleitet, wobei der „Houngan“ Bouckman den Vodü zur Verteidigung der Aufständischen benutzte. Später wurden oft magische Mittel verteilt, die angeblich unverwundbar machten. „As the conflict was developed, without plan or unity under the divided and contradictory action of numerous blacks, what held the people together was, negatively, their hatred of the white masters; positively, their Vodun beliefs¹⁰.“

Neue Wert- und Sinngebungen der überlieferten afrikanischen Kulturelemente haben also schon innerhalb der Sklaverei einen neuen, mehr oder weniger kohärenten Kulturkontext geschaffen. Allgemein kann man von einer Aufwertung der europäischen und einer Abwertung der afrikanischen Kulturelemente sprechen. Daß die afrikanischen Elemente diese Wertumorientierung überhaupt überlebt haben, ist nur darauf zurückzuführen, daß sie von einer Unterschicht verwendet werden, die zwar den höheren Wert eines Pfluges und des reinen Katholizismus anerkennt, aber selbst durch eine Verwendung rein europäischer Elemente keinerlei Aufstiegschancen hat und sich diese Extravaganzen, wie zum Beispiel den Pflug und eine kostspielige katholische Heirat, auch nicht leisten kann. Die weitere Verwendung afrikanischer Kulturbausteine beruht somit auf der Resignation einer bestimmten Schicht.

Es ist daher Vorsicht geboten, selbst beim haitianischen Bauern von einer „afrikanischen Mentalität“ zu sprechen. Das Interesse, das die haitianischen Intellektuellen in endlosen Auseinandersetzungen der Frage entgegenbringen, ob der Haitianer seiner Mentalität nach Franzose oder Afrikaner sei, hat weniger das Ziel, eine versteckte Realität aufzudecken, als das, ein bestimmtes, typisches Verhalten zu postulieren, das dem Haitianer als seine Mentalität, seine Kultur und als seine Werte oktroyiert wird.

Die dritte Schicht, die der *Mulatten*, zu denen im allgemeinen auch eine kleine Gruppe freigelassener und in Freiheit geborener Neger gerechnet wird, hatte das Wertsystem der weißen Oberschicht, und die wichtigste Triebfeder ihres Handelns war, in der sozialen Hierarchie dem Weißen gleichgestellt zu werden. Da dieses Bemühen letztlich immer an den Rassenschranken scheitern mußte, versuchten sie, zumindest alle anderen Voraussetzungen, zum Beispiel Reichtum und Erziehung, zu erfüllen, ja überzuerfüllen: „They guarded their fortunes solicitously, provided their daughters with dowries large enough sometimes even to lure a white husband, educated their sons in Paris — behaved, in short, as if they had been pillars of society in provincial France“¹¹.“ In vielen Fällen hatten Mulattenkinder finanzielle Zuwendungen ihrer Väter erhalten, und diesen Grundstock wußten sie geschickt zu vermehren, da für sie der Reichtum einen gewissen Ausgleich für ihre verachtete Hautfarbe darstellte und da sie sich andererseits über kostspielige Aufwendungen und wirtschaftliche Gepflogenheiten der französischen Pflanzer hinwegsetzen konnten, von denen sie ja doch nicht akzeptiert wurden. Bald stellten sie für die Pflanzer eine wirtschaftliche Gefahr dar: Um 1791 besaßen sie etwa ein Drittel des Landes und ein Viertel der Sklaven und konnten bei Landversteigerungen die weißen Pflanzer überbieten oder durch hohe Gebote ruinieren¹². Die anfänglich zumindest gleichgültige Haltung der Pflanzer gegenüber den freien Farbigen änderte sich, und ab 1758 wurde eine Anzahl diskriminierender Gesetze in der Kolonie erlassen, die die Mulatten bezeichnenderweise an ihrem empfindlichsten Punkte, einer Reihe von ihnen vielbeachteter, statusbezeichnender Äußerlichkeiten, trafen: Es wurde ihnen verboten, die gleiche Kleidung und einen Degen wie ein Mitglied der Oberschicht zu tragen, und ihre Reisemöglichkeit nach Frankreich wurde eingeschränkt.

Diese anome Situation, die sich in der Kluft zwischen dem Wertsystem und dem tatsächlich Erreichbaren darstellt, scheint bei dem Mulatten dieser Zeit unangenehme Charakterzüge entwickelt zu haben, über die sich auch ausländische Autoren ausführlich beklagen. Michel Leiris charakterisiert die Mulatten der französischen Antilleninseln als „gens à qui en règle générale on ne peut pas se fier“. Sie seien „intelligents, mais sans principes . . ., avides de promotion sociale . . ., jaloux de ceux que leur origine place plus haut qu’eux dans la hiérarchie et s’efforcent à copier leurs usages“¹³.

Besonders verurteilt werden sie wegen der Behandlung ihrer versklaveten Rassegenossen, gegen die sie in dem Bemühen um eine Absetzung von dem verachteten Sklaven und eine Übererfüllung der für den Wei-

ßen geltenden Verhaltensvorschriften besonders hart verfahren: „Having entered white society . . . , these social climbers frequently became the most pitiless masters of slaves in the colony, the most rigid sticklers for a color line, ruthless enemies of recent freedmen and of those who acknowledged the dark strain in their blood¹⁴.“

Diese Angaben über den Charakter der Mulatten sind vor allem deshalb interessant, weil sie als Argument bei den heutigen kulturpolitischen Streitigkeiten verwendet werden. Die Politik der jetzigen haitianischen Regierung gegen die Mulatten ist keine überraschende Erscheinung, sondern das Ergebnis einer Entwicklung, die um 1930 mit der Aufwertung der afrikanischen Bestandteile der haitianischen Kultur durch Price-Mars einsetzte. Das Vorurteil gegen die Mulatten, das sich damit verknüpfte, hatte seine Ausläufer auch in der Literatur, denn die Ausfälle gegen die Mulatten wurden zur Regel, und ein guter Teil der Literaturkritik richtete sich nach der Hautfarbe.

Dieses Vorurteil bezieht seine Begründung oft aus der zweifelhaften Herkunft der Mulatten und aus ihrem Verhalten während der Kolonialzeit und des Krieges. Es setzt mit Price-Mars ein, bei dem wir innerhalb eines wissenschaftlichen Werkes zum Beispiel folgende Sätze finden:

„Esclaves nègres ramassés de partout sur les côtes africaines, négreses similaires vouées à la concupiscence des maîtres, rebuts d'humanité blanche perdus de dettes et de crimes et aussi cadets de France empanachés d'orgueil nobiliaire — c'est de leurs contacts sexuels que naquirent les premiers sang-mêlés¹⁵.“

Fast dreißig Jahre später bedient sich Präsident Dr. François Duvalier der gleichen Argumente:

„... le mulâtre lui, sous l'apparence des belles manières dissimule la psychologie de ces forbans, pirates ou corsaires, tous aventuriers cyniques et audacieux qui, au début du 18ème siècle, par leurs rapines, pillages et déprédations suscitèrent la terreur sur les côtes de l'Amérique¹⁶.“

Das Problem der Klassen in Haiti wird dem Versagen der Mulatten zugeschrieben, die durch ihr Verhalten dem Neger gegenüber die Initiatoren der kolonialen und damit haitianischen Rassenschranken gewesen seien¹⁷. Wiederum zeigt sich darin die ideologische Belastung der geschichtlichen und soziologischen Realität.

Das große soziale Problem Haitis, die Spaltung der Nation in zwei Klassen und die geringe Identifizierung des einzelnen mit der Gesamtgesellschaft, ist zum guten Teil ein Erbe aus den Zeiten der Kolonie, in denen diese Hierarchie, beruhend auf Haß und Angst, geschaffen wurde:

„Black slaves and Mulattoes hated each other. Even while in words and, by their success in life, in many of their actions, Mulattoes demonstrated the falseness of the white claim of superiority, yet the man of colour who was nearly white despised the man of colour who was only half-white, who in turn despised the man of colour who was only quarter white, and so on through all the shades . . . These distinctions still exercise their influence in the West-Indies to-day¹⁸.“

Die spätere Unstabilität der haitianischen Politik, die fortwährenden Bürgerkriege erklären sich aus dem Egoismus und der Gegensätzlichkeit der einzelnen Gruppen, die 1792, im Anschluß an die Französische Revolution, den Kampf gegeneinander und gegen die französischen Truppen aufnahmen. Auch dieser Krieg, später euphemistisch als Unabhängigkeitskampf bezeichnet, ist ein Beispiel für die späteren Klassenkämpfe.

2. Kapitel: Die Entwicklung der haitianischen Gesellschaft während des Krieges von 1791 und in der Unabhängigkeit

Der Krieg von Saint-Domingue war einer der verworrensten und grausamsten der Weltgeschichte. Während seiner zwölfjährigen Dauer wechselten ständig die Fronten, keine der vielen kriegführenden Gruppen traute der anderen, Allianzen entstanden nur unter dem Zeichen eines augenblicklichen Vorteiles und brachen sehr schnell wieder auseinander. Die Kriegsziele selbst der einzelnen Gruppen änderten sich fortwährend, je nach der Entwicklung in Europa, der Einsicht in die Verhältnisse und dem Charakter der maßgebenden Führer. Das Ziel, aus Saint-Domingue eine unabhängige Republik zu machen, lag zu Beginn des Krieges außerhalb des Ideenbereiches jeder Gruppe und tauchte erst in der letzten Phase, den letzten zwei Jahren, auf. So war die Unabhängigkeit nicht sosehr das angestrebte Ergebnis des Krieges als vielmehr eine Notlösung, als man sah, daß mit dem Napoleonischen Frankreich kein Kompromiß mehr möglich war. Und noch in dieser neuen Zielsetzung versteckten die beiden nun verbündeten Parteien verschiedene Absichten, so daß das Motto, das unter das neue Staatswappen gesetzt wurde: „L'union fait la force“, weniger als eine verspätete Einsicht, denn als die Postulierung eines nicht vorhandenen Zustandes anzusehen ist.

Da wir es nicht als unsere Aufgabe betrachten, die einzelnen Phasen dieses verwickelten Krieges nachzuzeichnen, vielmehr die kriegführenden Parteien uns als Grundlagen der haitianischen Gesellschaft interessieren, begnügen wir uns, diese Gruppen kurz zu skizzieren:

a) Das Hauptinteresse der in dieser Zeit selbst uneinigen französischen Regierung lag in der Bewahrung der Kolonie. Zur Zeit der Republik glaubte sie, dieses Ziel durch die Proklamierung der allgemeinen Freiheit und die Unterstützung der Sklaven zu erreichen, was auch in den Jahren 1799 bis 1802 geglückt zu sein schien. Die Sklaven hatten unter Toussaint Louverture gesiegt, dieser betrachtete sich jedoch als französischen Gouverneur. Napoleon hingegen, dem Toussaint zu mächtig war und der außerdem von den vertriebenen weißen Pflanzern beeinflusst wurde, wollte die Sklaverei wieder einführen, weshalb die Kämpfe von neuem ausbrachen. Dieser beharrliche Wunsch Napoleons, die alten Zustände wiederherzustellen, war der Grund der späten Einigung zwischen Mulatten und Sklaven, denn alle Parteien wußten, daß man die früheren Verhältnisse nicht wiederherstellen konnte. Nur Napoleon selbst, der sogar von seinen eigenen Generälen falsch informiert wurde, bestand auf der Durchführung seiner Pläne.

b) Die weißen Pflanzler waren von der Entwicklung überrollt worden und kehrten zu Tausenden nach Frankreich zurück. Die Verbliebenen sympathisierten zum Teil mit den Aufständischen, da sie selbst ihre Position durch die französische Entwicklung bedroht sahen und glaubten, die Aufstände für ihre eigenen Autonomiebestrebungen ausnützen zu können, um dann die alten Zustände wieder einzuführen. Die Erkenntnis der tatsächlichen Lage kam ihnen erst verhältnismäßig spät, und auf ihre Bemühungen in Frankreich ist das verderbliche Unternehmen Napoleons zurückzuführen.

c) Die Mulatten hatten zwei Kriegsziele: die Erlangung der Gleichberechtigung mit den Franzosen und die Wiederherstellung der Sklaverei, die ihren wirtschaftlichen Verhältnissen günstig war. Durch die anfänglichen Verfolgungen der Weißen in die Enge getrieben, schlugen sie sich zunächst auf die Seite der anfangs führerlosen Sklavenhorden¹⁹, die sie leicht beherrschen und für ihre Ziele verwenden zu können glaubten. Als der Sklave Toussaint Louverture mehr und mehr zum Führer und zur wichtigsten Person in diesen Kämpfen wurde und die Mulatten einsehen mußten, daß sie einem gegen die Sklaverei eingestellten, republikanischen Frankreich in die Hände gespielt hatten, änderten sie, wenn auch zu spät, die Position. Sie schlugen sich erst endgültig auf die Seite der Unabhängigkeitsbewegung, als Toussaint aus dem Felde geräumt war und sich herausstellte, daß Napoleon die gleichen Zustände in der Kolonie wiederherstellen wollte, unter denen sie vormals gelitten hatten: Zum Beispiel sollte nach Napoleons Anordnungen kein Farbiger, frei oder unfrei, in irgendeinem höheren Dienstgrad in der Armee verbleiben, damit die französische Regierung die

Armee wieder in die Hand bekäme. Erwähnenswert erscheint uns noch, daß zwei Jahre lang eine Mulattenrepublik im unerschlossenen bergigen Süden des Landes bestand, in der Rigaud mit diktatorischen Maßnahmen sowohl die Neger als auch die Weißen unterdrückte. Die Auswüchse unter der Herrschaft Rigauds werden den Mulatten noch heute vorgeworfen.

d) Den Sklaven war ein unbestritten genialer Führer erstanden: Toussaint Louverture. Ihm, der seinen besser ausgebildeten Widersachern weder in der Kriegführung noch an diplomatischem Geschick nachstand, ist es zu verdanken, daß aus den rachsüchtigen, ungeordneten Sklavenhorden eine schlagkräftige Armee entstand, die 1799 die ganze Kolonie in Schach hielt und noch den spanischen Teil der Insel eroberte. In den drei Jahren bis 1802 gelang es ihm, Verwaltung, Währung, Besteuerungssystem usw. neu zu ordnen, so daß aus der verwüsteten Kolonie wieder ein blühendes Land wurde. Dieser erstaunliche Mann war einer der wenigen gemäßigten Führer innerhalb dieses Durcheinanders von Rachsucht und Interessenkollisionen. Wenn die nationale haitianische Geschichtsschreibung ihm auch gern die ersten Unabhängigkeitspläne nachsagt, so betrachtete er sich wahrscheinlich zeit seines Lebens als französischen Gouverneur. Sein wichtigstes Ziel war die Freiheit der Sklaven. Leclerc, der General der Napoleonischen Expeditionsarmee, lockte Toussaint Louverture 1802 durch Verrat und geschicktes Ausspielen der Machtinteressen der anderen Gruppen in eine Falle, nahm ihn gefangen und schaffte ihn nach Frankreich, wo er in einem Gefängnis zugrunde ging.

Toussaint Louverture wird von den Haitianern wohl mit Recht als größte Gestalt der haitianischen Geschichte und der afrikanischen Rasse bezeichnet. Ebenso wie bei Dessalines und Roi Christophe ist die haitianische Literatur, die sich mit diesem Helden befaßt, außerordentlich umfangreich, und es muß dabei beachtet werden, daß die Zitierung dieser Gestalten nicht nur die Realität, sondern — im Einklang mit der starken Legendisierung dieser geschichtlichen Gestalten — auch eine bestimmte Ideologie und Einstellung zu den haitianischen Problemen begreift, selbst wenn diese von der Realität der geschichtlichen Ereignisse abweicht. Es ist gerade dieser unausgesprochene, tendenziöse Beiklang, den die Tatsachen erhalten, der das Verständnis der engagierten Literatur so erschwert²⁰.

Am 1. Januar 1804 verkündeten die siegreichen Mulatten und Sklavengeneräle gemeinsam die Unabhängigkeitserklärung des Landes mit dem neuen Namen „Haiti“. Leyburn hat recht, wenn er die nun folgenden Jahre bis 1843 unter den Regierungen von Dessalines, Roi Christophe,

Pétion und Boyer als die „Formative Years“ bezeichnet, in denen sich die haitianische Gesellschaft zu dem entwickelte, was sie heute ist. Anfechtbar ist jedoch seine Behauptung, daß Haiti einen vollkommen neuen Anfang mit allen Möglichkeiten vor sich gehabt habe, das heißt, daß die haitianische Gesellschaft zu dieser Zeit vollkommen offen gewesen wäre: Ihre neuen Mitglieder brachten aus der Kolonial- und Kriegszeit nicht nur ihre französischen und afrikanischen Kulturreste und Wertungen mit, sondern vor allem auch die, wenn auch aus opportunistischen Gründen beiseite gelegten Ressentiments gegeneinander sowie die Tendenz zur Uneinigkeit und Gruppenbildung und die Gewohnheit, den machtpolitischen und wirtschaftlichen Interessen einzelner Gruppen und Personen die nationalen Belange unterzuordnen. Das spätere politische und wirtschaftliche Fiasko Haitis war durch dieses zu schwere Erbe schon vorgezeichnet.

Zunächst hatte Jean-Jacques Dessalines, der Führer der ehemaligen Sklaven, gegenüber dem nachgiebigen Pétion die Oberhand gewonnen. Dessalines war, wie Toussaint Louverture, ein Mann mit eisernem Willen, sich durchzusetzen. Im Gegensatz zu Toussaint wird er jedoch als Mensch mit ungezügelter Leidenschaft dargestellt, in deren Ausleben seine Politik bestand: Er war sehr ehrgeizig und ließ sich daher zum Kaiser krönen. Er war stolz und hatte die Tage der Sklaverei nicht vergessen; er haßte alle Weißen, und einer seiner ersten Regierungsakte war, daß er alle, die noch in Haiti geblieben waren, umbringen ließ. Seiner Lebenslust tat er mit Reisen durch die Städte seines Reiches Genüge, in denen er große Bälle veranstaltete und sich die schönsten Frauen der Gegend zuführen ließ.

Was jedoch die eigentlichen Regierungsgeschäfte betraf, war er auf die Mulatten angewiesen. Er selbst konnte nur seinen Namen schreiben, und in seiner Gefolgschaft sah es nicht sehr viel besser aus. Um das Übergewicht der Mulatten in der Verwaltung auszugleichen, behielt er eine starke Armee bei, die nur aus Negern bestand.

Sein Wirtschaftssystem war einfach, aber wirkungsvoll: Er schickte die ehemaligen Sklaven auf die Pflanzungen zurück, die nun meist dem Staat gehörten. Dort mußten sie von morgens bis abends hart arbeiten und durften ihren Arbeitsplatz bei schwerer Strafe nicht verlassen. Eine Schar von Inspektoren überwachte die Ausführung dieser Anordnungen, und die Wirtschaft blühte von neuem.

Natürlich war dies nicht die Freiheit, die die Sklaven sich unter „Unabhängigkeit“ vorgestellt hatten, und auch die liberal eingestellten Mulatten waren unzufrieden. So wurde Dessalines schon 1806 in der Nähe von Port-au-Prince ermordet.

Im Streit um die Nachfolge zerfiel das Land in zwei Teile: Im Norden regierte, absolutistisch wie Dessalines, Henry Christophe, ein Neger von der englischen Insel St. Christophe, der sich zum König krönen ließ. Anders als Dessalines regierte er jedoch intelligent, planvoll und gerecht. Er verteilte das Land als Großgrundbesitz an einen neugeschaffenen, schwarzen Adel, den er durch aufwendige höfische Verpflichtungen zu großen wirtschaftlichen Anstrengungen zwang. Die Lage der neuen „Landarbeitersklaven“ wurde nicht geändert, und der nördliche Landesteil blühte wirtschaftlich auf. Im Gegensatz zu Dessalines versuchte Roi Christophe, die Mulatten mit der neugeschaffenen schwarzen Elite zu überspielen.

Dieses System wäre auf die Dauer sehr wirkungsvoll gewesen, wenn im Süden der Mulatte Pétion nicht bewußt eine gegensätzliche Wirtschaftsform eingeführt hätte, die zwar dem Staatswesen schadete, den kleinen Mann aber zufriedenstellte: Regierte Roi Christophe mit Gewalt, so ging Pétion den Weg des geringsten Widerstandes und legte damit den Grund zu der späteren haitianischen Politik und Klassentrennung. Die Mulatten stellte er dadurch zufrieden, daß er ihnen Positionen in Politik und Wirtschaft zuteilte, in denen sie sich in Ruhe bereichern und intrigieren konnten. Die befreiten Sklaven wollten nichts als ein eigenes Stück Land, um ihr eigener Herr sein zu können und um von der Zwangsarbeit befreit zu sein. Pétion gab es ihnen: Er verschleuderte den gesamten staatlichen Landbesitz, sei es als Löhnung für Heeresdienste, sei es als Geschenk, sei es durch Verkauf gegen eine lächerlich geringe Geldsumme. Der neue Bauer pflanzte natürlich nicht die großflächigen Besitz erfordernden Ausfuhrprodukte, wie Zuckerrohr und Indigo, an, sondern die Lebensmittel, die seine Familie benötigte. Die Zerstückelung des Landbesitzes und die Verteilung an die ungeschulten Kleinbauern werden heute, nicht nur von Leyburn, als Grund für die wirtschaftliche Stagnation Haitis angesehen; außerdem bewirkte die Verteilung des Landes die vollständige Trennung von Oberschicht und Unterschicht: Auf dem Lande lebte in Subsistenzwirtschaft eine daher auch nicht durch wirtschaftlichen Druck manipulierbare Bauernschaft, die dem Treiben der Mulatten in den Städten verständnislos gegenüberstand und sich mißtrauisch dagegen wehrte, von diesen in ihre Pläne miteinbezogen zu werden.

Christophes Wirtschaftssystem entsprach nicht den Vorstellungen, die sich die Bauern von der Freiheit gemacht hatten, und so flüchteten immer mehr Landarbeiter in den Süden. 1820 schoß sich Christophe eine silberne Kugel durch das Herz, und Pétions Nachfolger Boyer konnte nicht nur das haitianische Stammland wieder einigen, sondern auch den

spanischen Teil der Insel erobern und zweiundzwanzig Jahre lang halten. Zwar versuchte Boyer, den offenbaren wirtschaftlichen Verfall durch einen „Code rural“ aufzuhalten, der die Bauern wieder zur Arbeit auf den verfallenen Plantagen zwang, doch es war zu spät: Zu viele Bauern entzogen sich den neuen Verfügungen durch den Besitz eines eigenen Stück Landes.

Die politischen und wirtschaftlichen Methoden Pétions bestimmten das weitere Schicksal des Landes, obgleich Pétion nur vierzehn Jahre an der Macht war. Sie entsprachen den durch die Kolonialzeit geprägten Interessen und Einstellungen der Gruppen: Die freien Mulatten wollten wie gewohnt in den Städten Handel treiben und wie ersehnt Politik machen. Die schwierige Überwachung einer Plantage hatte wenig Reiz für sie, um so mehr aber die Entwicklung eines Gesellschaftslebens in den Städten, das sie die unvergessenen französischen Vorbilder nachahmen ließ. Die ehemaligen Sklaven jedoch hatten keine Lust mehr, unter der Herrschaft eines Meisters, noch dazu eines Mulatten, zu arbeiten. Das junge haitianische Volk konnte seine sowieso schlecht fundierte Einheit nicht bewahren, es fiel auseinander; es gab nicht eine, sondern zwei haitianische Gesellschaften, die froh waren, wenn sie nichts miteinander zu tun hatten, und die sich auch in nichts glichen. Die Gründung einer Nation war mißglückt. „Boyer's boast that ‚all the feelings and prejudices, either of olden times or of national origin, have been superseded by an intense patriotism‘ was pure buncombe, as he certainly knew²¹.“

Das Adjektiv „haitianisch“ hatte nun zwei Bedeutungen: „Such phrases as ‚Haitian religion‘ or ‚Haitian public opinion‘ are accurate only in so far as the person who uses them defines the adjective ‚Haitian‘. One might describe truly a phenomenon characteristic of ninety-five out of a hundred Haitians and yet, in the opinion of those who dominate the economic, political and social life, do injustice to Haiti²².“

Das neue Klassensystem zeigte die gleiche Undurchdringlichkeit, geringe Mobilität und Statik wie ein sehr altes, und ein solches war es im Grunde in seiner kolonialen Disposition ja auch. Es besteht noch heute, hat jedoch einige Abwandlungen in bezug auf das damit verbundene Rassenproblem durchlaufen.

Bezeichnenderweise wurden die alten Rassengrenzen bei der Entstehung der neuen Klassen durch neue Schichtdeterminanten, wie Reichtum, Erziehung, Sprache, Religion, materielle Kulturobjekte usw., ersetzt. In der Literatur bis 1915 finden wir nur sehr selten die Bezeichnungen „Mulatte“ oder „Neger“, und auch dann in unverfänglichem Sinn. Daß jedoch ein latenter Rassenkonflikt weiterhin bestand, zeigt

das Wiederauftauchen der Rassenpolemik zur Zeit der amerikanischen Besetzung.

Warum wurde aber das Rassenproblem bis dahin umgangen? Die Gründe sind vielfältig: Die neuen Schichtdeterminanten umfaßten jeden Lebensbereich und waren so eindeutig, daß es der heiklen Rassenfrage nicht mehr bedurfte, um unliebsame Mitglieder aus der Gesellschaft fernzuhalten. Außerdem war die Rassenfrage im Unabhängigkeitskrieg mit soviel Blut beladen und so sehr zu Propagandazwecken mißbraucht worden, daß es nach den schönen Einigkeitworten lächerlich und nicht ratsam gewesen wäre, sie wieder zu verwenden. Sowohl Dessalines als auch Christophe und Pétion zeigten nach außen hin größte Unparteilichkeit. Im Artikel 14 der Unabhängigkeitserklärung vom 1. Januar 1804 hieß es:

„Toute acception de couleur parmi les enfants d'une seule et même famille dont le Chef de l'État est le père, devant nécessairement cesser, les Haïtiens ne seront désormais connus que sous la dénomination générique de noirs²³.“

Der wichtigste Grund liegt jedoch in der machtpolitischen Konstellation bis 1915: Haiti hat immer eine starke Armee unterhalten, denn es war vollkommen isoliert; es fürchtete einen neuen Angriff der Franzosen, Engländer oder Spanier, denen die Existenz eines freien Negerstaates in der Nachbarschaft ihrer Sklavenkolonien gefährlich erschien. Natürlich bestand diese Armee aus Negern — bis hinauf zu den Offizieren. Wenn die Mulatten ungestört regieren wollten, mußten sie diese Armee auf ihre Seite ziehen.

Die Neger hatten somit wirklich einen Anteil an der Machtverteilung in dem jungen Staat, und die Mulatten mußten sich hüten, ihre tatsächliche Vormachtstellung allzusehr zu zeigen: Im Gegenteil wurde es bald üblich, daß eine machtdurstige Mulattenclique einen möglichst ungebildeten und leicht beeinflufßbaren Neger aus der Armee, eine „double“, an die Spitze des Staates schob. Somit war nach außen hin das Machtgleichgewicht der rassischen Gruppen gewahrt, doch unter der dem Volke gefälligen Oberfläche hatten die Mulattencliquen alle wesentlichen Posten fest in der Hand. Der schwarze Präsident und sein Anhang waren dabei willige Werkzeuge und keinesfalls nun Repräsentanten der Neger oder Bauern, denn durch die gesellschaftliche Erhöhung, die die schwarzen Herren erfuhren, trennte man sie von der bäuerlichen Masse, mit der sie nichts mehr zu tun haben wollten. In die „feine Gesellschaft“ konnten sie jedoch auch nur scheinbar eindringen, denn im eigentlichen blieben sie immer durch ihre mangelnde Erziehung und ihre Hautfarbe ausgeschlossen. So ist es erklärbar, daß in

einem Land, in dem die Mulatten immer die Schlüsselstellungen innehatten, zwanzig der fünfundzwanzig Präsidenten als schwarz oder dunkel bezeichnet werden²⁴. Soulouque (Kaiser Faustin I.) und Simon waren sogar Analphabeten, wobei Soulouque, der nach langen Debatten endlich als letzter Ausweg durch die Übereinkunft verschiedener Mulattencliquen gewählt wurde²⁵, nicht die leicht zu führende Marionette war, die man aufgrund seiner bescheidenen Art in ihm vermutet hatte: zwölf Jahre lang führte er eine Schreckensherrschaft, der auch die meisten seiner „Königsmacher“ zum Opfer fielen. Der Schock, den diese Gewaltherrschaft auf Haiti ausübte, zeigte sich in der weiteren Geschichte: Die nächsten drei Präsidenten waren gebildete Mulatten.

1915 rückten die Amerikaner in Haiti ein. Sie zeigten natürlich eine Vorliebe für die ihnen in der Erziehung ähnlicheren Mulatten — um nicht zu sagen, sie hätten gegen die Neger ein allgemeines Vorurteil gehabt. Unbekümmert ignorierten sie das politische Gleichgewicht der Rassen auch insofern, als sie die Mulatten auch in der Armee bevorzugten: Damit waren den Negern die Aufstiegsmöglichkeiten genommen.

In den Söhnen und Töchtern der durch die Armee aufgestiegenen Neger war jedoch eine junge Negerelite herangewachsen, die sehr empfindlich auf diese Hintansetzung reagierte: Die ideologischen Träger des Indigenismus, wie Price-Mars, Duvalier, Denis und Piquion, gehören dieser Generation an, und niemand kann die mulattenfeindliche Haltung des Präsidenten Duvalier verstehen, der nicht seine seitens lange Klage über die damalige Lage der jungen schwarzen Elite kennt: „Que ce fut (sic), en effet, dans les Écoles Supérieures ou dans la vie publique, nous fûmes bousculés, persécutés. Et dans notre soif de savoir, l'on nous opposa cyniquement la fameuse politique de la formation des cadres. Politique de la formation des cadres qui consistait hier encore à envoyer à l'étranger de jeunes cancre ou farceurs de la classe bourgeoise et qui devaient à leur retour dans le pays occuper toutes les positions de prestige²⁶.“

Aus diesen ungleichen Aufstiegschancen erklärt sich eine neue Welle von Rassenpolemik gegen die Mulatten, deren „comportement révélera qu'il n'avait aidé à combattre l'opresseur non point pour vivre dans l'union et la fraternité jurées, mais tout simplement pour le remplacer, en déployant tout le long de l'histoire, de 1804 à nos jours, des efforts désespérés et calculés à maintenir dans un esclavage organisé, dans la honte, la misère, l'ignorance, la masse noire, le principal ouvrier de la libération nationale“²⁷. Neben die Kritik am Mulatten tritt die Propagierung der Werte des Negers, des Bauern, die im

Indigenismus ihren Höhepunkt findet. Die „Négritude“, die gern im Indigenismus gesehen wird, ist demnach zum Teil aus einer besonderen geschichtlichen Lage heraus erklärbar.

3. Kapitel: Die Klassen im heutigen Haiti

Über die eigentliche Bedeutung der Rassenfrage in Haiti gibt ein kreolisches Sprichwort sehr treffend Auskunft: „Nèg riche cè milat, milat pauvre cè nèg²⁸.“ Der alte und polemisch wirksamere Gegensatz zwischen den Rassengruppen ist eine ideologische Überbauung der tatsächlichen, viel tiefergehenden Gegensätzlichkeit, in der sich die zwei Klassen in Haiti gegenüberstehen: die Schicht der Kleinbauern und die bürgerliche Oberschicht, die wir, ihrem Selbstverständnis entsprechend, fortan Elite nennen wollen. Das Rassenproblem, das im täglichen Leben weit weniger greifbar ist als in der Literatur und den polemischen Schriften, beschränkt sich auf eine Auseinandersetzung innerhalb der Elite: Die Frage, ob Neger oder Mulatte, ist eine Gruppendeterminante, die die Elite teilt, ihrerseits aber wesentlich schwächer als die eigentlichen Klassengrenzen ist. Der Kleinbauer vom Lande oder der Chauffeur aus der Stadt findet nicht deswegen keinen Zutritt zu den Elitekreisen, weil er schwarz ist, sondern weil er eine andere Erziehung hat, den von der Oberschicht verachteten Kulturen anhängt und andere Kulturgüter verwendet als die Elite.

Durch diese Determinanten werden die beiden Klassen so eindeutig geschieden, daß haitianische und ausländische Autoren von Kastengrenzen sprechen: „...the distinctions are so rigid that *caste* is the only properly descriptive term²⁹.“ Daß es sich tatsächlich um Kasten handelt, ist andererseits von Price-Mars³⁰ bestritten worden. Tatsache ist jedenfalls, daß jede Klasse geschlossen, statisch und in sich hochgradig interdependent ist. Selbst oberflächliche Kontakte zwischen beiden Klassen sind selten, und es gibt kaum horizontale (geographische) oder vertikale Mobilität (Schichtdurchlässigkeit). Zwischen den beiden Klassen befindet sich eine Intermediärschicht, die an den Kulturen beider Klassen teilhat und die notwendigen Kontakte zwischen ihnen aufrechterhält, zum Beispiel im Binnenhandel.

Natürlich gibt es einige Abweichungen, wie zum Beispiel den Großgrundbesitzer, der nicht in der Stadt lebt, oder den Bauern, der dem Vodukult abgeschworen hat, doch sind diese Ausnahmen sehr selten. Wenn wir daher in einer kurzen Übersicht die Merkmale der beiden Klassen beschreiben, so betonen wir das Typische. Diese typischen Eigenschaften sind jedoch mit großer Regelmäßigkeit anzutreffen,

da die Klassen voneinander vollständig getrennt und sehr geschlossen sind³¹.

a) Siedlungsgebiete und horizontale Mobilität:

Die Verstädterung in Haiti ist sehr gering: Es fehlen vor allem Städte mittlerer Größe in der Provinz, die die außerordentliche Konzentration der Wirtschaft und Verwaltung auf die Hauptstadt auflockern würden. Daraus ergibt sich, daß die Elite, deren Haupteerwerbszweige Handel und Politik sind, schon wegen der Arbeitsmöglichkeiten zu etwa 85 Prozent in der Hauptstadt Port-au-Prince ansässig ist. Die Landgebiete in Haiti sind außerdem völlig unerschlossen: Es gibt dort keinen elektrischen Strom, keine hygienische Wasserversorgung; Verkehrswege und -mittel sind sehr schlecht und demnach auch die Versorgung der Provinz mit den importierten Zivilisationsgütern, von denen der Elitehaitianer abhängig ist.

Die Reiselust des Haitianers ist sehr gering, und es gibt viele Elitehaitianer, die ihr Leben lang nicht aus dem direkten Umkreis von Port-au-Prince herausgekommen sind. Wenn man doch reisen muß, so benutzt man das Flugzeug, um ohne Beschwerlichkeiten in der anderen Stadt anzukommen, in der man sicher Verwandte oder Bekannte aus seiner eigenen Schicht hat. Es gibt nur etwa 250 km asphaltierter Straßen im ganzen Land, und auch diese sind in sehr schlechtem Zustand. Das Verkehrsmittel für die ärmeren Leute sind zur Personenbeförderung umgebaute Lastwagen, die vor allem bei den schlechten Straßenverhältnissen nicht sehr bequem sind.

Die Bauern leben in Landgemeinden, die in den fruchtbaren Ebenen dicht gestreut, in Berglagen oft aber sehr isoliert sind. Nur die wenigsten Bauern sind mit der Stadt vertraut: Meist kennen sie nur die umliegenden Ortschaften und vor allem die Markttorte der Umgebung, die sie noch zu Fuß erreichen können³². Da der Bauer im allgemeinen unbeschreiblich arm ist und vor allem nie Bargeld hat, kann er die Verkehrsmittel nicht benutzen. Esel und Pferde als Last- und Reittiere sind sehr verbreitet.

Die Staatsgewalt stellt sich dem Bauern fast ausschließlich in der Person des „chef de section“ dar. Die Funktionen dieser Landpolizei sind sehr vielseitig — sie reichen von zivilrechtlichen Aufgaben bis zur politischen Überwachung. Dementsprechend groß sind die Vollmachten des „chef de section“, und seine Übergriffe sind in der haitianischen Literatur dieses Jahrhunderts ein vielzitiertes Beispiel für die Willkür der staatlichen Institutionen.

Die Siedlungsgebiete der jeweiligen Klassen sind demnach strengstens

voneinander geschieden. Die Möglichkeit einer auch nur zeitweisen Durchdringung ist durch die geringe horizontale Mobilität sehr eingeschränkt. Die Kenntnis, die die Klassen voneinander haben, ist sehr gering, ihr Verhältnis ist demnach von Vorurteilen gekennzeichnet, die einer Annäherung der Klassen nicht förderlich sind.

b) Wirtschaft und Gebrauchsgüter

Von Arbeitsteilung und Wirtschaftssystem kann man nur in der Elite und der Intermediärschicht sprechen. Die Elite umfaßt Verwaltungsbeamte und -angestellte, Offiziere, politische Funktionäre, im Großhandel Tätige, Geschäftsinhaber und die Angehörigen intellektueller Berufe, hauptsächlich Lehrer, Ärzte, Advokaten und Journalisten. Tätigkeit in zwei Erwerbszweigen ist nicht nur häufig, sondern fast die Regel. Industrie ist nur in unbedeutenden Ansätzen entwickelt, und da die von der Elite verwendeten Kulturobjekte etwa denen der europäischen Mittelschichten entsprechen, müssen die meisten Gebrauchsgüter eingeführt werden.

Die ländliche Bevölkerung besteht meist aus Kleinbauern, die ihr winziges Stückchen Erde mit der Hacke bearbeiten. Es herrscht Subsistenzwirtschaft, das heißt, der Bauer produziert fast nur Lebensmittel für den Familienbedarf. Der Anteil der vermarkteten Produkte ist im Vergleich zu den Vermarktungsschwierigkeiten lächerlich gering. Sie werden direkt gegen die wenigen Zivilisationsgüter, deren der Bauer bedarf, hauptsächlich Textilien und Seife, ausgetauscht. Andere Gegenstände, wie Korb- und Tonwaren, werden in Heimarbeit hergestellt, ebenso das spärliche Mobiliar. Es gibt keine ländliche Bevölkerung, die ausschließlich im Handwerk tätig ist.

Die Häuser werden in Gemeinschaftsarbeit aus Lehm, Pfosten und Schilf hergestellt. Es sei auf die Arbeitsgenossenschaften, die „Coubites“, hingewiesen: Für größere Arbeiten, wie Feldbestellung oder Hausbau, lädt der Besitzer des Feldes die männlichen Dorfbewohner ein, die die Arbeit zusammen erledigen. Der Arbeitgeber muß lediglich für reichlich Essen, Schnaps und eine Musikkapelle sorgen, die den Arbeitstakt angibt. Der Markttag, die Coubite und die religiösen Zeremonien stellen die wesentlichen sozialen Ereignisse im Leben des Landbewohners dar.

c) Sprache und Erziehung

Die der Erziehung beigemessene Rolle wurde, wie gesagt, zum Ursprung einer ersten Klassentrennung, und Bildung stellt auch heute noch die wesentlichste Schichtdeterminante dar. Von jemandem zu

sagen, er habe keine Erziehung, ist eine grobe Beleidigung in Haiti, und mit mangelnder Erziehung entschuldigt der Haitianer aus der Oberschicht gegenüber dem Ausländer das Verhalten der Masse. Dieses Bildungsideal, das uns als bestimmendes Element im Verhältnis des Haitianers zur Literatur noch sehr beschäftigen wird, ist das hervorstechendste Kennzeichen der haitianischen Oberschicht. Es sei hierbei auf den apologetischen und demonstrativen Charakter hingewiesen, den die Haitianer in der Gründung ihrer Republik sehen. Da die Diskriminierungen und Einschränkungen, denen die Neger und Mulatten während der Kolonialzeit und später ausgesetzt waren, meist auf dem Vorurteil der geistigen Minderwertigkeit des Negers beruhten, fühlte sich Haiti in seiner Entwicklung ständig beobachtet und sah seine Pflicht darin, zu beweisen, daß der Farbige in Freiheit der gleichen geistigen Leistungen fähig sei wie der Weiße. Als Beispiel und Maßstab diente Frankreich. Die Folge war eine forcierte Entwicklung des Schulwesens, die dem Bildungsniveau der ganzen Bevölkerung und den technischen und finanziellen Möglichkeiten des Landes zu wenig entsprach, um sich in allen Schichten auswirken zu können. So gingen die qualitätsmäßigen Anstrengungen auf Kosten der Quantität. Die Schulgründungen der Pionierzeit waren kostspielige, hochgezüchtete Gebilde demonstrativen Charakters, und das Ideal des jungen Elitemitglieds war eine ebenso kostspielige Ausbildung in Frankreich.

Dem Volk war dieses französische Erziehungsideal fremd; die Entstehung des Kleinbauerntums machte es zu einer organisatorisch nicht greifbaren Masse, deren Erziehung eines Auszugs der Elite in die Landgebiete bedurft hätte. Diese zog es jedoch vor, der Lage des Schulwesens auf dem Lande gegenüber die Augen zu schließen und nur sich selbst als die haitianische Gesellschaft zu betrachten, wahrscheinlich auch im Hinblick darauf, daß eine allgemeine Massenerziehung ihr, die sie gerade durch ihre Bildung in die ersten Reihen der Nation gerückt war, eine unliebsame Konkurrenz geschaffen hätte³³.

An dieser Lage hat sich bis heute nicht viel geändert, und so finden wir in dem heutigen Haiti eine paradoxe Situation: Auf der einen Seite steht eine kleine Schicht, deren traditioneller Bildungsdrang durch wirklich bemerkenswerte Persönlichkeiten bezeugt wird, die über den spanischen Erbfolgekrieg ebensogut Bescheid wissen wie über die Philosophie Descartes' und die diese für ihr Land an sich nutzlosen Kenntnisse dem Ausländer auch gern vorführen. Auf der anderen Seite finden wir eine Landbevölkerung, deren wirtschaftliche Lage und deren Schulbildung im Vergleich zu den anderen lateinamerikanischen Ländern an unterster Stelle stehen: Haiti ist ein unterentwickeltes Land

mit einer europäischen Elite. Fachkräfte finden natürlich im Lande kein ihnen entsprechendes Betätigungsfeld mit angemessener Bezahlung und wandern aus, meist in die Vereinigten Staaten. Dies bedeutet nicht nur einen beständigen Verlust an für eine sinnvolle Entwicklung wertvollen Kräften, sondern auch eine bedeutende wirtschaftliche Einbuße, da der Besuch von Schulen und Universitäten in Haiti kostenlos ist. Von den jungen Menschen, die mit ausländischen oder haitianischen Stipendien im Ausland studieren, kehren nur die wenigsten nach Studienabschluß in ihre Heimat zurück³⁴.

Der Prozentsatz der Analphabeten in der Bevölkerung Haitis kann auf Grund der fehlenden Statistiken nur ungefähr angegeben werden. Nach den Auskünften Pressoirs³⁵ lag er während der ganzen haitianischen Geschichte ziemlich konstant bei etwa 85 Prozent, ist jedoch nach den Angaben von M. A. Lubin jetzt auf etwa 75 Prozent abgesunken, was auf in den letzten Jahren veranstaltete Erwachsenenurse zurückzuführen ist. Doch gerade hier liegt ein Problem des haitianischen Schulwesens: 12 der 25 Prozent Schriftkundigen wurden in Schnellkursen Kenntnisse im Schreiben und Lesen der kreolischen Sprache beigebracht; es gibt jedoch kein kreolisches Lesematerial, und so dürften sich diese Kenntnisse schnell verlieren. Das Kreolische, eine Mischung aus afrikanischen, französischen, spanischen und englischen Elementen, wird zwar von jedem Haitianer verstanden, konnte jedoch trotz vielfältiger Bemühungen nicht zu einer tatsächlich verwendeten Schriftsprache erhoben werden, wahrscheinlich deshalb, weil der Gebrauch der französischen Sprache ein Statussymbol ist. Die haitianische Mutter führt in jeder Generation aufs neue den Kampf gegen das Kreolische der Kindermädchen: Jeder kreolische Satz wird sofort korrigiert, und die Kinder werden zur täglichen Verwendung der französischen Sprache angehalten. Das ganze Unterrichtssystem basiert auf dem Französischen, und wenn später der Haitianer einem kreolischen Text gegenübersteht, muß er ihn laut lesen, um ihn verstehen zu können. Eine sinnvolle Bildung der Massen würde daher auch den allgemeinen Gebrauch der französischen Sprache erfordern.

d) Religion

Die Existenz von mehr oder weniger geheimen Glaubenskomplexen und Kulte bei den schwarzen Massen beschränkt sich nicht auf Haiti, sondern ist in allen ehemaligen Pflanze-Sklavengesellschaften Amerikas zu finden³⁶. Daß in diesem Zusammenhang aber hauptsächlich Haiti genannt wird, beruht darauf, daß die die Kulte praktizierenden Schichten in den anderen Ländern kleiner und isolierter sind und daß

die Existenz des Vodou in Haiti durch die Haitianer selbst und durch die verzerrenden Berichte ausländischer Sensationsdarsteller zu einem kulturellen Symbol hochgespielt wurde. Die Bedeutung, die dieser Kult im haitianischen Schrifttum hat, in dem er von den einen als Bestandteil der afrikanischen Kultur aufgewertet, von den anderen als ein dem Fortschritt des Landes hinderliches und in den Augen des Auslandes abwertendes Relikt verdammt wird, veranlaßt uns, ihn kurz zu erklären³⁷.

Der Vodukult ist dadurch gekennzeichnet, daß er fast immer verfolgt oder diskriminiert wurde, sowie durch die soziale Schicht, der seine Anhänger angehören: Er ist nicht kodifiziert und in den einzelnen Gegenden, ja Dörfern, sehr verschieden. Neben Gottheiten, deren Verehrung in ganz Haiti bekannt ist, treten Hausgötter, persönliche Schutzgötter und Naturgottheiten; andere „loa“ — so werden die Gottheiten genannt — werden spontan geschaffen, zum Beispiel aus einem Traumerlebnis heraus. Der Vodukult ist somit in beständigem Wandel begriffen, er ist eine „offene“ Religion.

Es läßt sich dennoch ein gemeinsamer Kern bei allen Varianten feststellen, besonders, was den Kultablauf betrifft, dessen wichtigste Bestandteile fast immer ein Tieropfer und die Besessenheit eines oder mehrerer Teilnehmer sind. In ihrer jeweiligen sozialen Bedeutung läßt sich auch eine Grenze zwischen dem Vodukult und der Magie ziehen, obgleich der eigentliche Vodou immer sehr stark von allgemeinen magischen Vorstellungen beeinflußt ist.

Der Priester des Vodou ist der „Houngan“. Dieser Rang wird nach verschiedenen Prüfungen spirituell vererbt: Durch den Ritus der „dégradation“ nach dem Tode eines Voduanhängers wird die Seele oder der persönliche Schutzgott von dem Körper frei gemacht. Bei der Dégradation eines Houngan erwählt der Gott, dem der verstorbene Houngan dienstbar war, einen neuen Diener unter den Trauernden, der die Nachfolge des Houngan an dessen Kultstätte antritt.

Das Pantheon des Vodou besteht aus einer Vielzahl von Göttern verschiedener Wichtigkeit, die zum Teil afrikanische Namen tragen, wie Ogun, der Kriegsgott, Papa Legba, der Gott der Wegkreuzungen, oder Erzulie Fréda, eine kokette Liebesgöttin. Andere haben französische Namen, zum Beispiel Baron Samedi, der Meister der Toten, oder auch nur Phantasienamen. Viele dieser „loa“ entsprechen christlichen Heiligen und werden auch dementsprechend benannt: Ogun ist St. Jakob, Agoué Taroyo St. Ulrich, Erzulie Fréda Mutter Maria. Diese Verbindungen beruhen meist auf den Symbolen, die den Heiligen auf Bildern beigegeben werden: Der heilige Ulrich wird mit einem Fisch dar-

gestellt, St. Jakob in einer Rüstung und Maria durch ein durchbohrtes Herz. Sie sind das Ergebnis eines Akkulturationsprozesses, der dadurch gekennzeichnet ist, daß der verbotene Vodou verschleiert werden mußte. Alle „loas“ tragen stark menschliche Züge: Sie sind beleidigt, wenn man sich nicht um sie kümmert, haben untereinander Streitigkeiten, essen und trinken gern, usw. Jeder Voduanhänger hat seinen persönlichen Schutzgott, den er durch Zeremonien bei guter Laune halten muß. Stößt ihm etwas zu, so bedeutet dies, daß sein Gott nicht zufrieden ist oder daß ein mächtigerer „loa“ mit dem seinen Streit hat.

Die Voduzeremonien finden in dem „hounfort“, der Versammlungsstätte der Gläubigen, statt. Die Zeremonie besteht meist aus langen Litaneien und Anrufungen und einem Opfer — je nach Bedeutung der Zeremonie einem Hahn, einer Ziege oder einem Ochsen von einer bestimmten Farbe. Ist der Gott zufrieden, so tritt er in die Versammlung ein, indem ein Gläubiger, oftmals der Houngan selbst, von dem „loa“ besessen wird. Er ißt, tanzt, orakelt, und an seinem Gebaren kann die Versammlung genau erkennen, um welchen Gott es sich handelt, denn oft kommt auch ein nicht angerufener Rivale und äußert sich durch die Besessenheit eines anderen Mitgliedes der Versammlung. Oftmals treten auch rein christliche Elemente im Vodou auf: zum Beispiel die Imitation einer Kommunion. Ganze „schwarze Messen“ gehören jedoch dem Bereich der Magie an.

Dieser Bereich wird durch das Vorherrschen der negativen Absichten und Kräfte gekennzeichnet. Er ist weniger organisiert als der Vodou, läßt der Bosheit des einzelnen mehr Spielraum, und es bedarf keiner besonderen Weihen zu seiner Ausübung. Die schwarze Magie wird von dem Zauberer, „bocor“ oder „gangan“ genannt, ausgeübt. Die ihm zugeschriebenen Kräfte beruhen auf den allgemein in Haiti verbreiteten magischen Vorstellungen, deren wichtigste der Glaube an den „loup-garou“ und die „zombi“ sind. Ein Loup-Garou³⁸ ist ein Mensch, der die Fähigkeit hat, nachts seine Haut zu verlassen, und dann anderen Menschen, hauptsächlich Kindern, das Blut aussaugt. Noch wichtiger ist die Vorstellung des Zombis: Ein Zauberer mit besonderen Fähigkeiten kann den scheinbaren Tod eines Menschen verursachen, ihn jedoch später wieder ausgraben und ihm alle Lebensfähigkeiten, außer Willen und Einsicht in seine Lage, zurückgeben. Dieser Zombi steht dann als Automat in den Diensten des Zauberers.

Der Haitianer der Oberschicht distanziert sich scharf vom Vodou, den er als fortschrittsfeindlich und schädlich für den Ruf Haitis im Ausland verabscheut. Er ist entweder praktizierender Katholik oder gibt sich betont liberal und ungläubig.

e) Die Intermediärschicht und die Auswanderung

Wie wir bereits verschiedentlich erwähnten, befindet sich zwischen der Bauernschicht und der Elite eine Intermediärschicht, die wir jedoch nur mit Vorbehalten als Mittelklasse ansprechen können³⁹, da ihr ein eigenes Wertesystem und Klassenbewußtsein fehlt. Diese Schicht besteht aus den in die Stadt abgewanderten Bauernsöhnen und deren Nachkommen und sucht ihren Unterhalt in den Dienstleistungsberufen, zum Beispiel als Soldaten, Dienstboten, Chauffeure öffentlicher Verkehrsmittel, Arbeiter und Handwerker. Charakterisiert wird diese Schicht durch ihr Leben in den Städten, die Übernahme der Werte der Elite und geringe Konsistenz infolge großer Mobilität sowie starken Aufstiegswillen. Dieser Schicht kommt eine große Bedeutung im sozialen Leben Haitis zu: Durch sie hindurch führt der einzige Weg eines langsamen gesellschaftlichen Aufstieges; man kann sie sich bildlich als ein Durchgangslager vorstellen, dem man sich nicht zugehörig fühlt, da man es so schnell wie möglich verlassen will. Infolge des Bevölkerungsdrucks auf dem Lande ist jedoch die Abwanderung in die Stadt so stark, daß die Arbeitsmöglichkeiten auch dort nicht ausreichen. Auf diese Weise hat sich ein bitterarmes städtisches Proletariat gebildet, das, da es für die Elite arbeitet, mit deren Lebensweise vertraut ist. Das verhältnismäßig gute Leben der Elite bietet zwar einen ständigen Anreiz, in diese Gruppe aufzusteigen, zum anderen ist es aber ein Grund zu dauernder Unzufriedenheit, denn der Aufstieg gelingt natürlich nur sehr wenigen. So finden wir einen versteckten Haß auf den Bessergestellten, aber auch die Neigung, diesen in allen Einzelheiten nachzuahmen. Der Chauffeur, Handwerker oder Dienstbote will sich durch sein Verhalten von der Landbevölkerung distanzieren. Deswegen lernt er Französisch und versucht, sich rudimentäre Kenntnisse im Lesen und Schreiben anzueignen. Wichtig als Statussymbol ist für ihn auch der Gebrauch von Schuhwerk. Er nimmt nur noch heimlich an Voduzeremonien teil und versucht, seinen Kindern durch eine möglichst weitgehende Ausbildung den Weg nach oben zu öffnen.

Der Kampf um den Lebensunterhalt und den Aufstieg ist so hart, daß jegliche Solidarität in dieser Gruppe verschwindet: Man vertraut keinem und versucht jeden zu betrügen.

Da in Untersuchungen über das soziale Leben in Haiti meist das auffallende Zweiklassensystem hervorgehoben wird, ist diese Intermediärschicht immer vernachlässigt worden. Dies ist um so erstaunlicher, wenn man die Bedeutung dieser Schicht für die Entwicklung des haitianischen Volkes bedenkt. Sie stellt mit ihren Bruchstücken ländlicher Kultur und

der ständigen Nachahmung der Elitekultur eine typisch anome Gruppe dar. Ihr Wertesystem ist verhältnismäßig offen, ihr Verhalten rein zweckgerichtet, sie hofft ständig auf Veränderungen, die ihr Los bessern könnten, und ist für neue Ideen sehr empfänglich.

Wird in politischen Bewegungen von „Rücksicht auf die Massen“ gesprochen, so ist dieses Proletariat gemeint: Es ist ein ständiger Unruheherd, dessen Sympathien in allen Bürgerkriegen Haitis die entscheidende Rolle spielten. Neue Ideologien, wie die des Kommunismus, die in den traditionsbewußten Klassen eher auf Widerstand stoßen, werden von der Intermediärschicht begeistert aufgenommen.

Diese Intermediärschicht spielt auch in der Literatur eine große Rolle: Wenn der Autor versucht, seine revolutionären sozialen Ideen in eine Romanhandlung einzubauen, so kann er sie nur schlecht einem Mitglied der Elite oder der Bauernklasse in den Mund legen. Im Gegenteil, diese beiden statischen Gruppen stellen durch ihr Beharren auf den kritisierten Verhaltensweisen die negative Seite dar, gegen die der Held des Romans sich wendet. Dieser ist ein dynamischer, revolutionärer Mensch, der von keinerlei Traditionsgefühlen belastet ist. Da er als Vorbild aber auch sozial typisch sein soll, ordnet der Autor ihn meist der Intermediärschicht zu: Dies begründet, daß er Revolutionär und voll neuer Ideen ist⁴⁰.

Ebensowenig wie der Haitianer der Intermediärschicht einer Gruppe zugehörig ist, ist er ortsgebunden. Die Elite ist von dem gewohnten Komfort abhängig, der Bauer von seinem Stück Land, der Arbeiter jedoch sucht seinen Lebensunterhalt, wo er ihn findet, und hier bietet sich das Ausland an: In den Jahren nach 1900 wanderten Scharen von haitianischen Proletariern nach Kuba aus und arbeiteten dort in den Zuckerfabriken und auf den Plantagen. Später boten sich die gleichen Arbeitsmöglichkeiten in der Dominikanischen Republik, obwohl die Haitianer dort auf ein haßvolles Vorurteil der Dominikaner stießen, die, hellhäutiger als die Haitianer, zweiundzwanzig Jahre unter haitianischer Herrschaft gelebt hatten und später zahlreiche Kriegszüge der Haitianer erdulden mußten⁴¹.

Diese Wanderungen hatten beachtliche Ausmaße⁴². Während des großen Blutbades in der Dominikanischen Republik wurden schätzungsweise 20 000 Haitianer getötet. Trujillo erließ besondere, diskriminierende Gesetze, um eine Haitianisierung seiner westlichen Provinzen zu verhindern, und in der kubanischen Provinz Oriente ist das Kreolische noch heute ebenso geläufig wie das Spanische. Die meisten Haitianer kehrten allerdings nach einiger Zeit, wenn sie sich etwas Geld verdient hatten, wieder in das Mutterland zurück. Berichten nach ist der „vie-

jo“, der aus Kuba oder der Dominikanischen Republik zurückgekehrte Haitianer, mit seiner spanischen Kleidung, seiner spanisch untermischten Sprache, seinen Erzählungen aus den fremden Ländern sowie den neuen sozialen Ideen ein häufig anzutreffender Typ gewesen.

Heute ergießt sich der Strom, da weder Kuba noch die Dominikanische Republik dem Haitianer offenstehen, in die Vereinigten Staaten, die 1966 Maßnahmen ergriffen haben, um die haitianische Einwanderung drastisch einzuschränken. Die Übervölkerung Haitis macht jedoch die Abwanderung eines Teils der Bevölkerung dringend notwendig. Dieses Problem stellt sich vor allem für die unqualifizierte Intermediärschicht, deren wirtschaftliche Lage immer schwieriger wird und die infolgedessen sehr unruhig ist.

II · DIE SOZIALPSYCHOLOGISCHE BEGRÜNDUNG DES LITERARISCHEN ENGAGEMENTS

4. Kapitel: Der Kulturwandel

Diese problematische soziale Wirklichkeit wird vom Haitianer selbst kritisch betrachtet. Es ist nur natürlich, daß der haitianische Publizist sich mit den aufgezeigten Problemen auseinandersetzt, doch auch die Literatur sieht es als ihre vornehmliche Aufgabe an, durch Kritik und umfassende Änderungsvorschläge dagegen anzugehen, die Schuld daran politischen Persönlichkeiten oder einer Klasse zuzuweisen und gegen diese Verantwortlichen zu polemisieren. Neben die Betrachtung der Wirklichkeit tritt sofort die Vorstellung, wie es sein müßte, das heißt, die tatsächliche Lage wird nach Wertmaßstäben beurteilt, die an anderen Ländern ausgerichtet sind und in der Anwendung auf Haiti oftmals unreal anmuten. Diese Werte differieren mit den haitianischen Verhältnissen nicht nur in einigen Punkten, sondern sie sind Teil eines ganzen Weltbildes, das bei der Betrachtung anderer, ausländischer Gesellschaften gewonnen wurde und an der Besonderheit der haitianischen Probleme vorbeigeht. Da es in sich zusammenhängend ist und nicht von der Wirklichkeit, sondern von einem vorgegebenen Bild ausgeht, wollen wir es eine Ideologie nennen. Die Haltung des Haitianers zur haitianischen Wirklichkeit läßt sich in drei Phasen aufgliedern: Betrachtung der Wirklichkeit, Kritik der Wirklichkeit, Ideologisierung der Kritik.

Es stellt sich nun die Frage, wie diese Entfremdung des Haitianers begründet ist. Wir wollen sie klären, bevor wir uns weiter fragen, warum gerade die Literatur die Ebene ist, auf der sich beständig der Kampf zwischen sozialer Wirklichkeit und Ideologie abspielt.

Die geschilderte Lage weist Haiti als ein Entwicklungsland aus. Als solches erfährt es eine langsame Änderung seiner Kultur und seiner sozialen Verhältnisse, die den Gesetzmäßigkeiten eines Prozesses unterworfen ist, den die Sozialanthropologie als Kulturwandel bezeichnet.

Dies ist nun kein allein auf Haiti beschränkter Vorgang — er ist vielmehr charakteristisch für alle Länder, in denen ein Aufeinanderprallen der traditionellen, vorindustriellen und der industriellen Kultur erfolgt ist, das heißt, für die meisten Länder Afrikas, Asiens und Süd-

amerikas, und das ist insofern bedeutsam, als uns gerade in Südamerika und Afrika¹ viele Parallelbeispiele für engagierte Literatur geboten werden. Es geht wohl nicht an, diese literarischen Gemeinsamkeiten auf eine rassistisch oder geographisch begründete Disposition zurückzuführen, so wie zum Beispiel die Vertreter der Négritude das literarische Engagement als der Kultur des Negers von vornherein eigen ansehen. Wir wollen vielmehr betonen, daß wir das literarische Engagement als Ergebnis einer bestimmten kulturellen Strukturierung betrachten, die mit der Rasse oder Ausgangskultur des Schriftstellers nur wenig zu tun hat.

Wie sieht nun diese Kulturstruktur aus? Wie bereits anfangs erwähnt, tendiert jede Kultur zu einer hochgradigen Interdependenz, das heißt, sie ist ein möglichst geschlossenes und reibungsloses System, in das der einzelne genau eingeordnet ist². Er weiß, was sein sozialer Rang ist, welche Objekte und Verhaltensweisen ihm zustehen, welche Rolle er im Kulturganzen hat. Damit ist die Möglichkeit sozialer Konflikte stark vermindert. Ein derartiges Kultursystem ist starr, geschlossen und beständig, solange die Verhältnisse, auf denen das System aufgebaut ist, sich nicht ändern und die Mehrzahl der Teilhabenden die sozialen und kulturellen Regeln befolgt. Tritt eine Änderung der Umstände ein, sei es durch Kriege oder Zusammenstöße mit anderen kulturellen Organismen, sei es durch Wanderung, durch Hungersnöte usw., so treten die alten Regelungen zum Teil außer Kraft, die Handlungen der Mitglieder werden willkürlich, das heißt, das kulturelle System ist zeitweise offen, es wandelt sich, um den neuen Verhältnissen gerecht zu werden, und erstarrt, wenn es diesen entspricht, wiederum. Diese spannungsreiche Zeit des Übergangs bezeichnen wir als Kulturwandel. Eine im Kulturwandel begriffene Gesellschaft ist kein harmonisches Gebilde: Der einzelne verhält sich so, wie er es für richtig hält, nachdem die Gesellschaft angesichts der neuen Situation keine Maßstäbe geben kann.

Dieser Vorgang, der sich in sozialen Gruppen aller Größenordnungen ständig wiederholt, setzte mit der Industrialisierung in einem globalen Ausmaß ein und griff vor allem nicht nur einige Kulturbestandteile an, sondern die traditionelle Grundstruktur, die sich in der Tendenz kultureller Geschlossenheit äußert. Um uns diesen Vorgang zu vergegenwärtigen, wollen wir uns einen abstrakt gesehenen Ausgangszustand und einen ebensolchen Zielzustand vorstellen; beide sollen als Idealtypen verstanden werden.

Als Ausgangskultur sehen wir die hierarchisch geordnete, in sich geschlossene und in jeder Weise festgelegte Kultur, in der als wichtigstes

Unterscheidungsmerkmal Kulturobjekte und Verhaltensweisen oft nicht zweckgerichtet, sondern traditionsgemäß verwendet werden. Als extremes Beispiel für nicht zweckgerichtetes Verhalten sei der von Mead berichtete Fall der Mundugumor auf Neu-Guinea zitiert, bei denen ein Kind, das mit einer bestimmten Stellung der Nabelschnur geboren wird, „nach angeborenem und unbestreitbarem Recht als zum Maler bestimmt gilt...“³. Dieser Maler ist von Geburt an einer bestimmten sozialen Schicht zugeteilt, und die Verwendung von Objekten und die erlaubten Verhaltensweisen sind für ihn dementsprechend durch Tabus eingeschränkt.

Als Zielkultur kann die Industriekultur angesprochen werden, deren Eigenschaft es ist, in sich so offen und zweckgerichtet wie nur möglich zu sein. Aus der traditionellen Kultur können daher nur bestimmte Elemente übernommen werden, die sich den neuen Bedingungen der Zweckmäßigkeit anpassen können; andere, wie zum Beispiel ein rigides Klassensystem, das den Aufstieg der Fähigsten verhindert und die Herrschaftspositionen traditionell und nicht zweckmäßig verteilt, sind industriefeindlich. Die Rolle der Gruppe als normgebender Instanz wird eingeschränkt; der einzelne sollte aus der Zahl der möglichen Verhaltensweisen jeweils die günstigste aussuchen und Objekte unter keinem anderen Gesichtspunkt als auf Grund ihres Gebrauchswertes verwenden.

Selbst die Industriegesellschaften in Europa und Nordamerika haben dieses System nicht in letzter Konsequenz verwirklichen können, worauf Behrendt⁴ ein bemerkbares Unbehagen sowie Kulturunsicherheit auch in Europa zurückführt.

Jeder einzelne und jede Gesellschaft befinden sich an irgendeinem Punkt auf dem Wege von der Ausgangskultur, wie sie in dem jeweiligen besonderen Falle gegeben war, zur Zielkultur. Diese augenblickliche Lage, die Malinowski⁵ als Kontaktsituation bezeichnet, läßt sich in den Entwicklungsländern deutlich erkennen, in denen wir eine Ausgangssituation, die primitive Stammeskultur, und eine Zielkultur, die der europäischen Beamten und Händler, gleichermaßen vorfinden. In einer besonderen Kontaktsituation befinden sich zum Beispiel die jungen Eingeborenen aus den Dörfern, die zur Arbeitssuche in die Stadt abwandern: Aus dem Stammesverband herausgelöst, bilden sie dort eine bezugslose Arbeitermasse⁶.

Um diesen Prozeß der Anpassung voranzutreiben, muß eine Motivation vorliegen, das heißt, für die Mehrzahl der Mitglieder einer Gesellschaft muß die Industriekultur erstrebenswert scheinen. Wenn wir dies nun anders ausdrücken, kommen wir auf den Ausgangspunkt

unserer Überlegungen zurück: Die Industriekultur, selbst wenn sie nicht vorhanden ist und nur als Anreiz vor Augen steht, hat die Werteskala der Betroffenen gründlich verändert. Dies soll nun nicht heißen, daß zum Beispiel dem Angehörigen eines primitiven Stammes die Industriegesellschaft als Ziel vor Augen stünde. Als auslösendes Moment genügt schon der Wunsch nach dem Besitz eines für die Industriegesellschaft typischen Gegenstandes, wie eines Radios. Die dann notwendige Arbeit als Lohnnehmer, die Abwanderung in die Stadt, die Verwendung von Geld usw. tun das Nötige, um ein hierarchisches Gesellschaftsgefüge zur Auflösung zu bringen und um aus wohlorientierten Stammesmitgliedern eine bezugslose Arbeitermasse zu schaffen. Der Wandel einer gesamten Gesellschaft wird durch die neuen Wünsche und Werte des einzelnen motiviert. Da die Gesellschaft aber anfangs noch nicht in der Lage ist, diese neuen Wünsche in größerem Umfang zu erfüllen (zum Beispiel durch die mangelnde Industrie oder zu wenig Stellenangebote auf dem Arbeitsmarkt), entsteht ein ständiger Konflikt zwischen dem Erwünschten und dem Möglichen.

Für Haiti stellt sich dieses Problem, das letztlich eine Frage der kulturellen und sozialen Identität des einzelnen ist, in besonderer Weise. Seitdem die Sklaven aus ihren verschiedenen heimischen Stammesverbänden herausgerissen worden sind, haben sie ihre Ausgangskultur verlassen. Sie kann dem Haitianer nicht den Rückhalt geben, der in anderen Gesellschaften den schmerzhaften Prozeß der Akkulturation abmildert. Von der Zielkultur, die sich dem Haitianer zunächst in der französischen, später in der nordamerikanischen Industriekultur darstellte, ist die haitianische Gesellschaft jedoch weiter entfernt als die aller anderen lateinamerikanischen Länder.

Seit der Kolonialzeit befindet sich das Land in einem kulturellen Übergangsstadium. Die Unmöglichkeit, das Erwünschte zu erreichen, führt zur Erstarrung dieser eigentlich dynamischen Übergangsperiode, so daß die Motivation zum Wandel zur Institution wird: Es wird zur Regel, in der Literatur ein anderes, schöneres Haiti zu fordern; die Frustration des einzelnen und seine Absetzung von dem Land, das so wenig seinen Idealen entspricht, ist institutionalisiert.

In der Geschichte Haitis lassen sich verschiedene, einander ablösende Perioden des Wandels und der Erstarrung feststellen: Die Kolonie zeigte ein typisch statisches Gesellschaftsbild, das nach der Zeit des Wandels durch den Unabhängigkeitskrieg in einer anderen Form zur Zeit Pétions und Boyers wieder erstarrte. Einen weiteren Wandel brachte die Konfrontation mit den Vereinigten Staaten durch die amerikanische Besetzung, doch da das Endziel in keinem Fall erreicht

wurde, betrachten die Haitianer noch heute die haitianische Kultur und Gesellschaft als ein Provisorium. Dies gilt für Elite und Bauernschicht in gleichem Maße: Verschieden ist nur ihre jeweilige Kontaktsituation, die sich nach der Einsicht in die Zielkultur und den Mitteln, ihr nahe-zukommen, richtet. Die Intermediärschicht ist besonders dem Kulturwandel unterworfen, doch strebt sie keine abstrakten Ideale an, sondern sucht bewußt ihr Vorbild in der täglich erlebten Kultur der Elite. Der objektiv beobachtbare Wandel wird also durch subjektive, schichtspezifische und damit verschiedene Wertvorstellungen motiviert.

5. Kapitel: Der Einfluß des Kulturwandels auf das Verhalten des Haitianers

Haiti ist in seiner soziologischen und kulturellen Entwicklung eingespannt zwischen einer nicht mehr erreichbaren afrikanischen Vergangenheit und einer noch nicht erreichten industriellen Zukunft, wie sie der Haitianer in den nordamerikanischen und europäischen Staaten verwirklicht sieht. Die Wertmaßstäbe, die sich nach dem Zielstadium richten, haben das Tatsächliche und Mögliche überholt. Dieser „cultural lag“⁷ impliziert latente Konfliktzustände, „die sich im Seelischen, Geistigen und Materiellen bemerkbar machen können, und zwar im Vergleich zwischen einzelnen Menschen und Sozialgebilden, wie auch in ein und demselben Individuum“⁸.

Auf der anderen Seite finden wir eine engagierte Literatur, die versucht, die bestehenden Verhältnisse zu verneinen oder zu kritisieren, indem sie eine bessere Wirklichkeit postuliert oder postulierend vorwegnimmt. Das heißt, daß die Wertmaßstäbe, die sie an die haitianische Wirklichkeit anlegt, sowie die Werte, die für die Zukunft postuliert werden, sich nach dem imaginären Zielstadium richten, in der Weise, in der es von dem Autor begriffen wird oder für ihn einsehbar ist. Es läßt sich auch feststellen, daß die meisten haitianischen Romane schematisch so aufgebaut sind, daß der Autor, ausgehend von einer negativ geschilderten tatsächlichen haitianischen Gesellschaft, durch den Helden, den Vertreter seiner Ideen, soziale Reformen durchführen läßt. Diese Reformen stehen unter dem Motto *Fortschritt*, einem Begriff, der als Zusammenfassung der angestrebten Werte gelten kann und von Stereotypen wie „Wissenschaft“, „Vernunft“ und „Humanismus“ begleitet wird. Die Anlage des engagierten Romans ist also einerseits das Bild der Unsicherheit einer Gesellschaft zwischen Anfangs- und Zielstadium und kann zum anderen als Mittel aufgefaßt werden, dieses Zielstadium durch Beeinflussung zu erreichen.

Da aber Autor und Leser — in bezug auf ein Werk der Literatur — als Einzelpersönlichkeiten erfaßt werden müssen und wir nicht annehmen können, daß diese soziologisch festgestellten Nöte vom Haitianer bewußt erfaßt und in die Literatur übertragen werden, stellt sich die Frage, in welcher Form und mit welchen Auswirkungen sich die Dichotomie zwischen Erwünschtem und Möglichem auf den einzelnen überträgt.

Es gibt nun wirklich eine Reihe von Verhaltensweisen, die so eigentümlich und für den Haitianer typisch sind, daß verschiedene Autoren darin die Ansätze zu einer „Psychologie des Haitianers“ schlechthin gefunden haben. So ist es gerade die sehr auffällige Tendenz des Haitianers, im Gespräch mit dem Ausländer von sich und dem Land ein anderes Bild zu geben oder sich von seiner Umgebung abzusetzen, die René Victor veranlaßt, unter Berufung auf die Massenpsychologie von Le Bon, vom Haitianer zu sagen, er sei „paranoïaque“, „mythomaniaque“ und leide unter einem „délire de persécution“⁹.

Der Arzt Dr. Dorsainvil ist noch mehr geneigt, den Haitianer als einen Psychopathen zu bezeichnen. Ausgehend von der außerordentlichen nervlichen Belastung des Haitianers, die er als Arzt in allen Schichten beobachtet haben will, findet er in der Besessenheit bei der Ausübung des Vodukultes, einem vieldiskutierten Phänomen, den Beweis für eine rassisch vererbte Nervenkrankheit, eine „névrose raciale“¹⁰. Seine heftig diskutierten und inzwischen widerlegten Thesen nahm Herskovits zum Anlaß, nach einer soziologischen Erklärung für die Feststellung, „Le peuple haïtien vit étonnamment de ses nerfs“¹¹, zu suchen. Seine Angaben seien in voller Länge zitiert, denn sie führen, ausgehend von der langwierigen empirischen Beobachtung, die Herskovits in einer Landgemeinde durchführte, zu dem Ergebnis, zu dem uns die Überlegungen der letzten Seiten brachten:

„It is an arresting image for the characteristic instability of attitude and emotional expression found in the Haitian . . . Stated in general terms, an explanation might be sought in the influences which cultures in contact bring to bear upon the individuals who must meet the demands of two traditions which, in many aspects are in anything but accord. As regards the Haitian, it must be recognized that the ancestral elements in his civilisation have never been completely merged. As a result, his outwardly smoothly functioning life, is full of inner conflict, so that he has to raise his defenses in order to make his adjustment within the historical and culturel combination of differing modes of life that constitute his civilization.

The kind of adjustment that seems to dominate may perhaps best be

called socialized ambivalence, since more than any other phrase, it describes this tendency to manifest those rapid shifts in attitude toward people and situations that characterize the responses of the Haitian peasant to such a marked degree that the same man will hold in high regard a person, an institution, an experience, or even an object that has personal significance to him, and simultaneously manifest great disdain and even hatred for it. As outwardly observable this takes the form of recurring and often rapid changes in behaviour toward the object of attention. In attitude there is vacillation from one emotional tone to another. In its broader implications, as a matter of fact, it is entirely possible that this socialized ambivalence underlies much of the political and economic instability of Haiti, so that arising from a fundamental clash of custom within the culture, it is responsible for the many shifts in allegiance, that continually takes place, as it is for the change in attitudes in every day association¹².

„Socialized ambivalence“ ist die Erklärung für die beständige Unzufriedenheit des Haitianers, der seine Kultur nicht nur aus der Perspektive der Notwendigkeit zur Lebensbewältigung betrachtet, sondern auch, gleichsam in einer anderen Bewußtseinslage, die ihm auferlegte Form der Lebensbewältigung nicht als Wert anerkennt. Daraus folgen die „rapid shifts in attitude“, wenn er seine Lebensweise von jemandem beobachtet sieht, dessen Kultur er als wertmäßig höherstehend betrachtet: Er versucht sich selbst durch eine ablehnende Haltung von dieser Lebensweise abzusetzen.

Herskovits' Beobachtungen stammen aus ländlichen Kreisen, deren kulturelle Kontaktsituation in ihrer eigenen Bewertung niedriger stehend ist als die der Stadt: Der haitianische Bauer lebt in einem kulturellen Umkreis, den wir durch Siedlung, Ackerbau, Religion und Erziehung skizzierten. Es wird nun oft behauptet, daß er damit zufrieden sei und gar keine Besserung anstrebe. Dies ist falsch: Die Verhältnisse sind durchaus unzureichend, und sie werden auch vom haitianischen Bauern so angesehen, das heißt, sein Wertesystem hat die tatsächlichen Verhältnisse, die durch die wirtschaftlichen und erziehungsbedingten Zwänge verursacht werden, überholt. Bessert sich in einem Einzelfall die wirtschaftliche Lage, so zeigt sich dies sofort an dem Schulbesuch der Kinder, dem Hausbau, der Haltung gegenüber dem Vodun usw., und gleichzeitig steigt auch das soziale Prestige des Individuums: Die Lebensumstände und die Bildung der Oberschicht werden als erstrebenswert angesehen, und der Rang des einzelnen wird danach beurteilt. Daraus ergibt sich noch eine andere Konsequenz: Der Bauer versucht, seine tatsächlichen Verhältnisse und Haltungen zu verschleiern, um in

den Augen der Oberschicht, die der Armut und dem Aberglauben des Bauern kritisch gegenübersteht, etwas anderes darzustellen, als er tatsächlich ist. Daher die Schwierigkeit, eine Bauernhütte zu besuchen, die Leute bei der Arbeit zu photographieren und vor allem in die religiösen Vorstellungen einzudringen: Der Bauer schämt sich dessen. Dieser Komplex wird vor allem bei der Intermediärschicht deutlich, die, in direktem Kontakt mit der Elite, sich von dieser beobachtet fühlt und daher ständig in der Spannung zwischen dem tatsächlichen kulturellen Hintergrund und dem Verhalten lebt, das sie der Elite gegenüber an den Tag legt. Kein haitianisches Dienstmädchen würde seinem Herrn gegenüber zugeben, dies oder jenes getan zu haben, um die Götter nicht zu beleidigen; es wird versuchen, irgendeine höher bewertbare Begründung vorzubringen, auch wenn diese noch so gesucht und unwahrscheinlich sein mag.

Ähnlich verhält es sich mit der Haltung gegenüber der Hautfarbe: Nur wenige Haitianer geben trotzig zu, sie seien reinrassige Neger; die meisten behaupten, Mischlinge zu sein, und führen für ihre dunkle Hautfarbe oft bizarre Begründungen an. Geffrard, ein haitianischer Präsident, so berichtet Anténor Firmin, „persista à nous assurer qu'il était né presque blanc, avec des cheveux droits, mais s'étant malheureusement baigné durant plusieurs mois dans la rivière du Sal-Trou, l'eau, étant fortement imprégnée de fer, en avait frisé sa chevelure et bruni sa peau“¹³.

So senkt sich für den außenstehenden Betrachter über die tatsächlichen haitianischen Verhältnisse sofort der Vorhang einer bizarren, korrigierenden Logik, die das nicht Bestehende zu einer fiktiven Wirklichkeit macht. Im Prinzip ist die Haltung des Elitehaitianers die gleiche wie die des Bauern; der Unterschied liegt darin, woher Kritik und Urteil erwartet werden: Der Bauer und Handwerker versucht dem Elitehaitianer zu gefallen — dieser jedoch sieht sich und sein Land beständig durch das Ausland beobachtet, dessen kultureller Standort für ihn der Maßstab für die Beurteilung Haitis ist. Unverständlich und beleidigend ist für ihn das Interesse, das der ausländische Besucher dem Leben der unteren Klassen entgegenbringt.

6. Kapitel: Das Verhältnis des Haitianers zum Ausland

Die Einstellung des Haitianers zum weißen Ausländer ist schon aus anderen Gründen sehr widersprüchlich und spannungsreich: Einerseits ist das Ausland ein immer gegenwärtiges Beispiel für den Zielzustand, eine in sich widerspruchsvolle Vorstellung von Zivilisation und Gei-

steskultur sowie geordneten politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen; auf der anderen Seite dürfen jedoch die besonderen Umstände nicht vergessen werden, unter denen die kleine Republik entstand. Schließlich führten der von beiden Seiten außerordentlich grausam geführte Krieg und die Angst vor neuer Sklaverei zu der Ermordung aller im Lande verbliebenen Weißen durch Dessalines, und die erste haitianische Verfassung untersagte allen Weißen, jemals wieder Landbesitzer in Haiti zu werden. So stellte der Weiße zwar „l'abâtissement systématique, l'exploitation sans trêve et sans merci, les exécutions en masse, les tortures expiables“ dar, „mais il représentait aussi le savoir sous toutes ses formes, la civilisation à tous ses degrés, avec ses instruments de travail, ses méthodes perfectionnées, son génie d'organisation et d'invention“¹⁴.

Hinzu kommt, daß die Haitianer, vor allem im letzten Jahrhundert, mit der Gründung und Entwicklung ihres Staates den Beweis für die Gleichwertigkeit des Negers und des Weißen zu erbringen hofften. Man vergegenwärtige sich die Lage Haitis in den ersten Jahren seiner Existenz: Es war von keinem Lande anerkannt, sondern im Gegenteil von Inseln und Ländern umgeben, die noch Kolonien waren und deren Wirtschaftsstruktur auf der Sklaverei der Neger beruhte. Um sie zu rechtfertigen, beriefen sich die Weißen auf eine vorgegebene oder tatsächlich geglaubte Minderwertigkeit des Negers, vor allem in geistiger Hinsicht. Das Beispiel einer freien Nation ehemaliger Sklaven konnte auf die Sklaven dieser Kolonien herausfordernd wirken, zumal die Verfassung Dessalines jedem Neger, sobald er haitianischen Boden betrat, automatisch die haitianische Staatsbürgerschaft und damit den Schutz des Landes gewährte.

Wenn nun das Bemühen der weißen Sklavenhalter dahin ging, die These von der Minderwertigkeit der schwarzen Masse immer wieder zu unterstreichen, so glaubten die Haitianer durch ihr Schicksal beweisen zu müssen, daß der freie Neger gleicher Leistungen fähig sei wie der Weiße: „A cette nation il fallait un but. Ce fut celui de prouver l'aptitude de toute la race noire à la civilisation qui fut posée. But puissant, gigantesque, capable de dévorer des générations“¹⁵.“ Haiti sollte das Vorbild für die ganze schwarze Rasse werden: „Je suis d'Haïti“, schreibt Hannibal Price, „la Mecque, la Judée de la race noire, le pays où se trouvent les champs sacrés... où doit aller en pèlerinage, au moins une fois dans sa vie, tout homme ayant du sang africain dans les artères; car c'est là que le nègre s'est fait homme: c'est là qu'en brisant ses fers, il a condamné irrévocablement l'esclavage dans tout le Nouveau Monde“¹⁶.“

Das Bemühen, die Fähigkeiten der schwarzen Rassen zu rehabilitieren, das nach der amerikanischen Besetzung in die Ideologie der Négritude einmündet, führt in dieser Periode des unbestrittenen Übergewichts der europäischen Kulturen einen ungleichen Kampf gegen das weiße Vorurteil. Zu dieser Zeit stellte sich die Aufgabe nicht dahingehend, die kulturellen Leistungen des Negers, zum Beispiel in Afrika, zu würdigen, sondern dahingehend, nachzuweisen, daß der Neger Leistungen des Europäers nachvollziehen könne. Kultur bedeutete nur die Zielkultur. Gleichmaßen bemächtigte sich das Rassenvorurteil der Weißen der haitianischen Gesellschaft. Zu der Zeit, als A. Firmin, H. Price und andere das Ideal verkündeten, Haiti müsse die schwarze Rasse rehabilitieren, führte die Mulattenschicht bereits einen verzweifelten und gerade darum lächerlichen Kampf gegen das schwarze Erbteil in ihrer Schicht, indem sie eine möglichst „weiße“ Heirat zum Ideal machte. Weiße Einwanderer wurden von reichen haitianischen Familien durch hohe Mitgiften angelockt.

1885 veröffentlichte A. Firmin sein umfangreiches Werk *De l'égalité des races humaines*, in dem er, Mitglied der anthropologischen Gesellschaft von Paris, in intelligenter und wissenschaftlicher Argumentation verschiedene Thesen über die Ungleichheit der Rassen widerlegt. Doch auch dieser kluge Mann fällt seinem Minderwertigkeitskomplex zum Opfer. Wie wäre es sonst möglich, daß er, für den der Neger dem Weißen ohnehin gleichwertig ist, im Haitianer eine Verbesserung der schwarzen Rasse sieht?

„Qu'on se transporte en Haïti où sous un climat relativement doux, la race africaine, après avoir commencé une lente évolution, par la seule influence du milieu, a enfin reçu l'empreinte de la vie intellectuelle et morale... Cette amélioration rapide des formes corporelles qui se poursuit graduellement avec notre évolution sociale prouve un fait que bien des savants ont déjà signalé. La beauté d'une race dans la majeure partie des cas, se développe en raison directe de son degré de civilisation¹⁷.“

Die gleiche These vertritt Janvier:

„En Haïti, où l'homme noir est libre, se gouverne lui-même et est propriétaire du sol depuis seulement le commencement de ce siècle, il s'est produit chez lui une amélioration puis une véritable transformation intellectuelle et de plus une très notable sélection physique¹⁸.“

Das Bezeichnende an diesen Zitaten ist nicht nur die vollständige Übernahme europäischer Werte, darunter auch die hinsichtlich der Betrachtung des menschlichen Körpers, sondern auch der Widerspruch innerhalb der eigenen Gedankengänge: Das Ideal ist klar, doch da man in

der Wirklichkeit sowieso mit dem Vorurteil gegen den Neger rechnen muß, will man selbst wenigstens ausgenommen sein. Doch damit bricht auch die These der Gleichheit zusammen, denn wenn der Haitianer ein „verbesserter Neger“ ist, dann sind die anderen Neger minderwertiger. Auch die letzten Reste der nationalen Einheit opfert die Elite dem weißen Vorurteil: Ebenso wie von dem Neger schlechthin distanziert man sich von der Bauernklasse im eigenen Lande, da sie kulturell nicht den Werten der Elite entspricht. Dennoch bleibt das Problem, daß Haiti im Ausland nicht nach den Errungenschaften der Elite beurteilt wird, sondern daß die Autoren, die über Haiti berichten, sei es nun ernsthaft oder sensationslüstern, sich mehr für die exotischen Sitten der Bauern interessieren. Besonders ergiebig für den Sensationsschriftsteller ist der Vodukult, vor allem deswegen, weil er ja sogar von dem Bauern, der ihn praktiziert und sich dessen vor dem Fremden schämt, sorgfältig geheimgehalten und verschleiert wird.

„Since Sir Spenser's time tourists to Haiti have habitually spent a few hours ashore, heard drumbeats from the hills, and shuddered deliciously as they conjured up images of weird goings-on-black magic, licentious dances, and frenetic orgies. Novelists during the past half-century have spun their tales full of local color, while ‚serious‘ authors have made small fortunes out of pseudoscientific books with just enough fact mingled with their lush imaginings to give an ‚air of similitude to an otherwise bald and unconvincing narrative‘. Their language runs into such purple phrases as ‚blood-maddened, sex-maddened, god-maddened‘, to describe the religious exaltation of the people at a Vodun service. Under this constant rain of misrepresentation, Haitians who care for the good opinion of other nations, have become extremely sensitive on the subject of the folk religion¹⁹.“

Die Reaktion des Haitianers der Oberklasse, der seit Generationen darauf bedacht ist, seine Vorstellung von Zivilisation zu verwirklichen, ist leicht denkbar; er ist enttäuscht von dieser ausländischen Reaktion, er sieht in jedem Ausländer, der über Haiti schreibt oder der nur die Folklore sehen und Photos machen will, einen neuen Sir Spenser²⁰. Ebenso wie die Unterklasse ihre Lebensumstände vor der Oberklasse mit mühseliger Verstellung verschleiert, so versucht der Haitianer aus der Oberklasse, dem Ausländer die Situation und die Sitten seines Landes zu verbergen. Bezeichnend hierfür ist eine Romanfigur, die in der Literatur aller Epochen häufig anzutreffen ist: der wohlwollende Ausländer, der die Berichte über Haiti nicht glaubt, in das Land gekommen ist, um sich von der Wirklichkeit zu überzeugen, und findet, daß alles ganz anders ist — ein typisches Beispiel für die Tendenz,

eine unliebsame Wirklichkeit durch eine Wunschvorstellung zu ersetzen.

Während in dem schon erwähnten, sehr theoretischen Werk Delormes über die besten Regierungsformen gestritten wird, wobei der Verfasser — sehr gebildet — auf Beispiele aus der griechischen, römischen und französischen Geschichte verweist, kommen zu den beiden Haitianern, die im Roman das Gespräch führen, drei Ausländer zu Besuch. Diese drei Personen sind für die Romanhandlung und die Diskussion völlig überflüssig; sie bieten dem Autor nur eine Gelegenheit, einem Ausländer das Erstaunen über den „esprit français“ in Haiti in den Mund zu legen. „Je me félicite, dit George [ein Haitianer] de vous [die Ausländer] voir reconnaître ce trait de mœurs particulier à notre pays. Cependant, en Europe on le taxe souvent de barbarie, quand on ne l'attaque pas par le ridicule.“

Dies führt er auf die falschen Informationen zurück und stellt am Schluß traurig fest: „Ainsi ce pays a souvent là-bas prêté à rire et souvent passé pour une terre sauvage²¹.“

Eine andere Möglichkeit der Reaktion auf die verletzende Meinung des Auslandes ist natürlich die Widerlegung. Dieses mühsame Unterfangen hat zum Beispiel Janvier auf sich genommen und in einem 624 Seiten starken Werk einen kritischen Zeitungsartikel des Franzosen Cochinat heftig und polemisch widerlegt. Dabei betont er bezeichnenderweise besonders, daß Cochinat die Kritik nicht anstehe, da er selbst Mulatte sei²². Wesentlich häufiger ist es jedoch, daß sich selbst der patriotische Elitehaitianer, vor allem dann, wenn das Land auf Grund der Kultur der Unterklasse angegriffen wird, nicht betroffen fühlt. Im Gegenteil, er stimmt dem abwertenden Urteil zu und erweitert es noch. Das deutlichste Zeichen der inneren Zerrissenheit des Landes ist die Leichtigkeit, mit der ein Zehntel der Bevölkerung die übrigen neun Zehntel als nicht repräsentativ verurteilt, ja, es ist die Tragik des haitianischen Bauern überhaupt, daß der Elitehaitianer bei seinem gewaltsamen Aufstieg zu europäischen Normen und Werten ihn nicht miteinnehmen konnte und ihn dann später verleugnen und ignorieren mußte, um seine eigene von dem Ausland angetastete Ehre zu retten:

„... no self-satisfied member of the élite, in an expansive mood, will speak of the peasant and his contribution to Haiti; he thinks only in the terms of his own caste. Upper-class Haitians dread the sight of tourists taking pictures of native scenes, fearing that the travellers will return to their own country and label these pictures 'Typical Haitian Scenes' when, as anyone should know, typical Haiti is upper-class Haiti²³.“

Der gleiche Evasionsvorgang ist zu beobachten, wenn der Oberklasse-Haitianer sich in den Institutionen seiner eigenen Schicht angegriffen sieht. Er selbst ist bereit, die Fehler anzuprangern und eine defaitistische Haltung gegenüber der Zukunft seines Landes einzunehmen, in der Absicht, sich selbst von der zu erwartenden Kritik auszuschließen. Victor schildert sehr treffend diesen Vorgang:

„Parlez à un Haïtien pris au hasard de quelque difficulté qu'il conviendrait à surmonter dans l'organisation ou la marche d'un service public . . . Il vous répondra qu'il n'y a plus rien à faire pour l'Haïti qui est un pays perdu . . . Comment voulez-vous qu'il en soit autrement, s'écrierait-il, dans une société où il n'y a pas un seul honnête homme, non, pas un seul . . . Mais . . . celui qui vous parle, ah, lui, il est un Caton²⁴.“

Dem kritischen Betrachter, zum Beispiel dem Ausländer, gegenüber entzieht sich der Haitianer sowohl einer Identifizierung mit seiner Rasse als auch mit seinem Volk und sogar mit seiner unmittelbaren Schicht. Er ist sozial nicht greifbar, sein Bezug zu einer sozialen Gruppe leicht lösbar. Die haitianische soziale und kulturelle Wirklichkeit ist dadurch gekennzeichnet, daß sie von denen, die mit ihr leben müssen, als ein kaum erträgliches Provisorium angesehen wird, nicht aber als ein zu erhaltender und zu fördernder Wert. Daß die Werte, die an die Dinge herangetragen werden, sich demnach der Rolle unterordnen müssen, in der man sich darstellen will; daß aus der ständigen Notwendigkeit, die Dinge zu interpretieren, die Wahrheit zu verschleiern und die „richtige“ Haltung einzunehmen, eine ungeheure nervliche Belastung wird; daß durch die Verfremdung fast jedes einzelnen das Gemeinwesen in Gefahr ist: das alles erklärt die wirtschaftliche und politische Unsicherheit des Landes, die ihren Höhepunkt vor der amerikanischen Besetzung erreichte. Der unvermeidliche Zusammenbruch Haitis 1915 brachte eine Periode der Selbstbesinnung.

7. Kapitel: Die Retrogression²⁵ im Indigenismus

Den sozialen und kulturellen Verhältnissen nicht angepaßte Randpersönlichkeiten sind eine in allen Gesellschaften zu beobachtende Erscheinung, die in bestimmten Grenzen keine Gefahr für die Gemeinschaft darstellt — im Gegenteil: Durch ihre Außenseiterstellung bekräftigen die Nichtangepaßten den Zusammenhalt der Gruppe und die Notwendigkeit sozialer Regeln. Entzweit sich jedoch eine ganze Schicht oder ein ganzes Volk mit seiner Umwelt, so steht als notwendiges Schicksal dieser Gesellschaft die allmähliche Desintegration und Auflösung bevor.

Ein derartiger Zustand läßt sich in Haiti kurz vor der amerikanischen Besetzung 1915 beobachten. L. Denis schildert die Probleme der haitianischen Gesellschaft um 1915 folgendermaßen:

- „1) la désolidarisation de l'élite d'avec le peuple;
- 2) Une élite en perpétuel état d'évasion de son milieu social;
- 3) La honte des origines;
- 4) Le mépris pour tout ce qui est national²⁶.“

Wenn wir uns recht besinnen, so sind diese Probleme nur eine Verlängerung oder Wiederholung der für die koloniale Periode charakteristischen Antagonismen. Zu dieser Zeit war es möglich gewesen, die bestehenden Gegensätze durch einen Nationalismus zu überbrücken, der von allen Parteien als notwendig und als der ständigen Bedrohung des Staates angemessen angesehen wurde. In dem Maße, in dem diese Gefahr von außen aufhörte oder unwirklich wurde, was mit der allmählichen Anerkennung der kleinen Republik und der Emanzipation der umliegenden Völker eintrat, läßt sich auch eine Auflösung und Dysfunktionalität der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Institutionen beobachten. In Schulwesen, Wirtschaftspolitik und Verfassung, kurz: in nahezu allen Bereichen, waren die entsprechenden, für Haiti nicht sehr zweckmäßigen Institutionen Frankreichs nachgeahmt. Noch schwerwiegender jedoch war, daß die öffentlichen Ämter nach politischen Gesichtspunkten verteilt wurden und daß die Gruppe, die für kurze Zeit die Schlüsselpositionen innehatte, weniger an der im Grunde verachteten nationalen Sache interessiert war als an einer Selbstverwirklichung, die sie in der Ausübung von Macht und der Bereicherung um jeden Preis erblickte. Die allgemeine Desorganisation durch politische Morde, Gemetzel, raschen Wechsel der gewaltsam beseitigten Präsidenten sowie durch wirtschaftlich nicht mehr verantwortbare Anleihen nahmen die Amerikaner 1915 als Vorwand, um in das Land einzumarschieren und es zwanzig Jahre besetzt zu halten.

Der Schock für die haitianische Elite war ungeheuer: Der wenig diplomatische Amerikaner nahm keine Rücksicht auf den Selbstbetrug, mit dem sie die rassistische und kulturelle Wirklichkeit des Landes verdeckte. Er durchschaute schnell die Brüchigkeit und Unwirksamkeit der Institutionen und begnügte sich nicht mit einer rein machtorientierten Einmischung: Die amerikanischen Behörden setzten eine Verfassungsänderung durch, bei der bezeichnenderweise die Klausel entfiel, die die Erwerbsmöglichkeiten des Weißen in Haiti beschränkte. Sie änderten das Schulwesen und schlossen viele höhere Schulen mit der für die Haitianer beleidigenden Begründung, daß Haiti keine Wissenschaftler, sondern Landwirte brauche²⁷. Vor allem aber waren die

Amerikaner nicht geneigt, im Haitianer eine besondere, mit dem Neger nicht vergleichbare Rasse zu sehen. Für sie war der Haitianer Neger, und sie behandelten ihn so, wie sie es gewöhnt waren. Nuancen in der Hautfarbe spielten für sie keine besondere Rolle²⁸.

Über den Wert und Unwert der amerikanischen Besetzung ist viel diskutiert worden, doch eine ihrer Auswirkungen wird von niemandem bestritten: Der Amerikaner hielt dem Haitianer, ohne es zu beabsichtigen, einen Spiegel vor, in dem dieser seine wirkliche Lage sah, und bot ihm, ebenso ungewollt, wieder die Möglichkeit zur Identifizierung mit seiner Nation, in dem Maße, in dem der Amerikaner einen zu bekämpfenden Feind von außen darstellte. „Elle [die Besetzung] entraîna à sa suite un tel changement de mœurs et d'habitudes, elle bouscula si violemment certaines de nos conceptions de la vie, qu'elle marqua nettement une rupture entre ce qui fut notre passé d'hier et ce qui allait être notre vie de demain²⁹.“

Soziologisch gesehen, läßt sich auf die Konfrontation der haitianischen Elite mit der amerikanischen Besetzung das Modell anwenden, mit dem wir die Störung einer kulturell erstarrten Gesellschaft kennzeichneten: Die erstarrten Normen der nach europäischen Vorbildern orientierten Elite lockerten sich³⁰. Praktisch sah das so aus, daß man wieder einmal eine kritische Bestandsaufnahme der Verhältnisse machte, bei der man diesmal die Schuld nicht einer dem Zivilisationsideal fremden Bauernklasse, sondern der tatsächlich wirklichkeitsfremden und an nationalen Belangen uninteressierten Elite, deren Versagen die Besetzung herbeigeführt hatte, zuteilte. Unterstützt wurde diese neue Bespiegelung der haitianischen Realität, die ja ihrerseits einer kritisierenden sozialen Gruppe bedurfte, durch die einseitige Bevorzugung der Mulatten; die Negerelite, die bis dahin im Zuge des Kräftegleichgewichts den Mulatten folgte, war aller sozialen Aufstiegschancen beraubt und ging in Opposition. Die Begründer des Indigenismus sind auch zum größten Teil Neger, zum Beispiel Duvalier, Price-Mars und später Piquion.

Das Scheitern der Elite und die damit verbundene Diskreditierung eines Wertesystems schafften zunächst eine Orientierungslosigkeit, die sich als idealer Boden für eine Ausbreitung der Ideen des Dr. Jean Price-Mars erwies. „C'est à ce moment“, schreibt Kleber Georges-Jacob, einer der Indigenisten, pathetisch, „qu'apparut dans notre ciel assombri l'étoile qui devait nous guider, nous montrer la voie claire, lumineuse...“³¹. Der besondere, kaum in irgendeine wissenschaftliche Kategorie einzuordnende Charakter des Werkes von Price-Mars ist nur im Zusammenhang mit den besonderen zeitgeschichtlichen Umständen, der erwähnten Orientierungslosigkeit der haitianischen Elite, zu

begreifen. Als engagierter Wissenschaftler erörtert Price-Mars nicht nur die haitianischen Probleme, sondern übt auch heftige Kritik an den Schuldigen und versucht nicht zuletzt, Heilmittel für die kranke haitianische Gesellschaft aufzuzeigen und selbst Heilmittel zu sein.

In ihrer Form zeigen sich die Werke von Price-Mars durchaus herkömmlich; sie durchlaufen die drei bekannten Stadien: Darstellung der Wirklichkeit, Kritisierung der Wirklichkeit und Ideologisierung der Kritik. Ihre Bedeutung liegt darin, daß Price-Mars als erster die haitianische Gesellschaft richtig zu beurteilen vermochte, daß demnach die Kritik den richtigen Punkt traf und das vorgeschlagene Heilmittel wirklich einem Bedürfnis seiner Zeit entsprach. Angesichts des Einflusses von Price-Mars auf das Haiti des 20. Jahrhunderts lohnt es sich, die beiden Punkte kritisierte Wirklichkeit und Ideologie in seinem Werk genauer zu betrachten.

Zunächst wirft Price-Mars der haitianischen Elite einen „bovarysme collectif“ vor, worunter er „la faculté que s'attribue une société de se concevoir autre qu'elle n'est“ versteht³². Diese Haltung sieht er in dem kulturellen Minderwertigkeitskomplex begründet:

„... C'est que ce problème de la culture haïtienne remue les fibres les plus profondes de notre sensibilité, s'attaque à des considérations sous-jacentes d'aptitude de notre peuple à s'élever à un certain niveau intellectuel, moral et matériel, c'est qu'il contient le substratum de nos plus vieilles divisions historiques, sociales et politiques. Alors, le complexe d'infériorité qui conditionne la plupart de nos actes, nous fait surgir dans la défense de notre point de vue en attitude d'écordés éternels que le plus léger souffle expose à la torture. C'est ainsi que de notre inconscient explosent de généreuses colères pour nous aider à faire valoir ce qui nous paraît être la plus claire des évidences³³.“

Des weiteren ist es auch der Selbstbetrug in bezug auf die rassische Zugehörigkeit des Haitianers, der seinen Zorn herausfordert. Er läßt den Leser dazu ein, die rassische Zusammensetzung des haitianischen Volkes tatsächlich, zum Beispiel bei einem Ball, zu betrachten, um festzustellen, daß die Haitianer Neger und nichts anderes seien. Und dann bricht es aus ihm heraus:

„Eh! Mon Dieu, où est-il donc le mal? N'est-ce pas parce que de l'époque coloniale à nos jours, on nous a imposé et nous avons docilement adopté le dogme de l'infériorité du Nègre et de l'Africain noir que nous nous hérissons malgré la plus cruciale évidence... à ne pas nous considérer comme Nègres et à chercher dans le camouflage d'un mélange éventuel notre raison d'être et notre justification humaine

aux yeux de l'univers? En vérité, je ne connais pas d'attitude plus émouvante que celle de ce pauvre haïtien moralement écartelé par ce drame pathétique de race et qui s'accroche désespérément à toutes les doctrines pourvu qu'elles lui laissent l'espérance que les autres le traiteront avec un peu de sympathie³⁴.“

„A la rigueur, l'homme le plus distingué de ce pays aimerait mieux qu'on lui trouve quelque ressemblance avec un Esquimau, un Samoyède ou un Tongouze plutôt que de lui rappeler son ascendance guinéenne ou soudanaise³⁵.“

Diesen „bovarysme collectif“ erkennt Price-Mars als den Grund für das Scheitern der haitianischen Gesellschaft um 1915.

„Démarche singulièrement dangereuse si cette société alourdie d'impedimenta, trébuche dans les ornières des imitations plates et serviles, parce que alors elle ne paraît apporter aucun tribut dans le jeu complexe des progrès humains et servira tôt ou tard du plus sûr prétexte aux nations impatientes d'extension territoriale, ambitieuses d'hégémonie pour la rayer de la carte du monde³⁶.“

Das Heilmittel, das Price-Mars vorschlägt, ist ebenso einfach wie revolutionär: Der Haitianer wird aufgefordert, sich als Haitianer zu betrachten und sich ebenso zu verhalten. Und was ist der Haitianer in Price-Mars' Augen? In erster Linie ein Neger, dessen kulturelles Erbe afrikanischen Einflüssen unterliegt: „Or, nous n'avons de chance d'être nous-mêmes que si nous ne répudions aucune part de l'héritage ancestral. Eh! bien, cet héritage, il est pour les huit dixièmes un don de l'Afrique³⁷.“

Um den Minderwertigkeitskomplex, der sich mit der Vorstellung „Afrika“ verbindet, zu besiegen, fordert Price-Mars zunächst eine intelligente Auseinandersetzung mit der eigenen, afrikanisch durchsetzten Kultur:

„Acceptez donc le patrimoine ancestral comme un bloc! Faites-en le tour, pesez-le, examinez-le avec intelligence et circonspection, et vous verrez comme dans un miroir brisé qu'il reflète l'image réduite de l'humanité entière³⁸.“

An den verschiedensten Stellen des umfangreichen Werkes von Price-Mars lassen sich Zitate wie diese finden, in denen der Haitianer aufgefordert wird, seine rassische und kulturelle Wirklichkeit ohne Vorurteil zu betrachten und sie anzunehmen. Die oft zusammenhanglose Vielfältigkeit des Werkes, die technisch darauf beruht, daß es eine spätere Zusammenstellung von Reden und Aufsätzen ist, hat als Ziel nicht die leidenschaftslose, wissenschaftlich-ethnologische Betrachtung, wie sie zum Beispiel der Untertitel des wichtigsten Werkes, „Essais d'Ethno-

graphie³⁹, glauben machen möchte, sondern will dem Haitianer einen Zugang zum Verständnis seiner eigenen Wirklichkeit bieten. So möchte es sowohl eine positive Beurteilung Afrikas beim Haitianer durch die Darstellung der alten afrikanischen Kulturen erreichen als auch die haitianische Folklore und Volksreligion als gemeinmenschliches Entwicklungsstadium darstellen und durch den Vergleich der großen Menschheitsreligionen mit dem Vodou diesem den Aspekt des Aberglaubens nehmen und ihn als Religion anerkannt sehen.

Als Ziel schwebt ihm die Schaffung einer haitianischen „kulturellen Persönlichkeit“ vor, die nicht nur defaitistisch akzeptiert wird, sondern einen eigenen Wert neben den großen Kulturen der Welt hat: „N'est-il pas vrai que nous avons, nous aussi, quelque chose à offrir au monde qui ne soit pas une matière frelatée ou un produit d'imitation“⁴⁰?

In Anbetracht dessen, daß der wesentlichste Einfluß des Werkes von Price-Mars in der Neuorientierung der Literatur gesehen wird, ist es bemerkenswert, daß direkte Äußerungen von Price-Mars zu literarischen Fragen sehr selten sind, ja, daß er einschränkt, diese stünden außerhalb der „préoccupations qui font l'objet de ces essais“⁴¹. Sie beschränken sich auf Bemerkungen wie:

„... il faudrait que la matière de nos œuvres fut tirée quelquefois de cette immense réserve qu'est notre folk-lore, où se condensent depuis des siècles les motifs de nos volitions, où s'élaborent les éléments de notre sensibilité, où s'édifie la trame de notre caractère de peuple, notre âme nationale“⁴², sowie auf einige flüchtige Betrachtungen über einzelne Schriftsteller im Hinblick auf diese Forderung. Später einmal gibt er einen Hinweis auf die Stellung der Literatur in seinem Gesamtwerk:

„Je suis ni romancier ni poète, encore moins critique d'art. Parler d'arts et de littérature ne me sied que fort malaisément. Sans doute je fais, quelques fois, le métier peu commode d'annoter les faits sociaux de communauté, j'analyse quelques fois les modalités de sa culture, je dénonce ses péchés et j'exalte ses qualités, et c'est parce que en ces diverses démarches, je m'inquiète de son destin que j'interroge sa littérature...“⁴³.

So ist es eigentlich eine nicht beabsichtigte Nebenwirkung, wenn es das Verdienst des großen Ethnologen ist, der literarischen Schule des Indigenismus wesentliche Impulse gegeben zu haben, „d'avoir indiqué à plus de trois générations d'écrivains la direction à suivre“⁴⁴. Man mag sich hierbei daran erinnern, daß die Grenze zwischen der wissenschaftlichen, der publizistischen und der literarischen Publikationsform im haitianischen Schrifttum unscharf ist, da sie alle — mit dem gleichen

Ziel, die soziologischen und psychologischen Realitäten zu beeinflussen — ihrerseits ihre Impulse aus diesen Realitäten empfangen, so daß der erwünschte Effekt sich in einer anderen Kategorie zeigen kann, die ihrerseits ein Ausfluß des gemeinsamen Nenners „Mentalität“ ist.

Als zusammenhängendes Programm ist der Indigenismus erst mit dem Erscheinen der Zeitschrift *Les Griots* (1937)⁴⁵ faßbar. Die wenigen erschienenen Nummern dieser Zeitschrift enthalten als wichtigsten Teil stets einen „Doctrine“ überschriebenen Artikel oder eine „Déclaration“, in denen die Gründer ihre Ideologie darstellen:

„Nous autres griots haïtiens, devons chanter la splendeur de nos paysages, la douceur des aubes d’Avril bourdonnantes d’abeilles et qui ont l’odeur vanillé des kénépiers en fleurs, la beauté de nos femmes, les exploits de nos ancêtres, étudier passionnément notre folklore et nous souvenir que changer de religion est s’aventurer dans un désert inconnu; que devancer son destin est s’exposer à perdre le génie de sa race et ses traditions“⁴⁶.

Es ist reizvoll, die einzelnen Bestandteile dieser Ideologie näher zu betrachten, denn sie stellt nicht nur einen Schlüssel für das Verständnis der haitianischen Literatur der letzten dreißig Jahre dar, sondern auch eine Anweisung für künftiges Verhalten, ein Dokument für die Orientierungsnot des Haitianers zu dieser Zeit:

Die geforderte Darstellung haitianischer Landschaften und Pflanzen wendet sich gegen die Poesie vor der amerikanischen Besetzung, die den Leser, in Anlehnung an die romantische Schule in Frankreich, in eine poetische Landschaft hineinversetzt, die für jedes Land in Europa, nur nicht für Haiti typisch ist.

Haitianische „couleur locale“ will überhaupt ebenso wie der Indigenismus nicht allein eine neue künstlerische Richtung bezeichnen. Der Sinn der Forderung, die haitianische Landschaft in der Literatur zu verwenden, liegt in der Absicht, der Entfremdung des Haitianers zu begegnen. Er soll auch das Landschaftsbild seiner Heimat als schön und poetisch erleben, nicht nur eine europäische oder altgriechische Landschaft mit Nymphen, Springbrunnen und rauschenden Eichen. Rein ästhetische Fragen sind für den Indigenisten belanglos: „Pas un de nous“, schreibt Brouard, „ne fait de l’art pour l’art. On pourrait même dire que nous faisons de la prédication“⁴⁷.“ Unter diesem Gesichtspunkt hat auch die Forderung, „la beauté de nos femmes“ zu feiern, ihren besonderen Sinn: Es soll die Schönheit der schwarzen Frau als ein Gegengewicht gegen das Schönheitsideal des Europäers, dem die Elite huldigt, gepriesen werden.

In den „exploits de nos ancêtres“ sollen die großen alten afrikanischen

Kulturen besungen und damit die „idée un peu simpliste“ eines Afrikas, „considérée comme la terre classique de la sauvagerie“⁴⁸, widerlegt werden. Dieses Afrika, auf das man stolz sein kann, ist für alle Haitianer eine gemeinsame Urheimat, ein gemeinsamer geschichtlicher Hintergrund, zu dem auch die großen Taten dieser „ancêtres“ hinzukommen, die die Unabhängigkeit Haitis erkämpft haben: Namen wie Toussaint Louverture und Dessalines werden zu Symbolen für die Fähigkeiten der schwarzen Rasse und für die geschichtliche Einheit einer haitianischen Nation, mit der der Haitianer sich identifizieren kann. Weniger als Feststellung, sondern als Forderung muß daher auch dieser Satz Piquions begriffen werden: „Ces moments pathétiques [der haitianischen Geschichte] vibrent encore dans la chair de tous les Haïtiens dignes de ce nom et reliés par le sol et le sang à la phalange héroïque qui écrivit les pages sublimes de 1791 et de 1804“⁴⁹.

Das große Modewort der Indigenisten wurde jedoch „Folklore“. Für sie bedeutet es nicht nur eine Zusammenfassung der volkstümlichen Bräuche in Haiti: allein seine Anwendung auf haitianische Sitten umfaßt die ganze geistige Revolution der neuen Richtung. Price-Mars weist stolz darauf hin, daß er den Gebrauch dieses Wortes für haitianische Sitten eingeführt hat: „Mais une chose qui me paraît curieuse et intéressant à noter, je crois qu'avant la diffusion de mes études... il est impossible de trouver le mot ‚folk-lore‘ dans aucune publication haïtienne“⁵⁰.

Warum? Price-Mars versteht unter Folklore „le savoir du peuple“⁵¹, „les poésies populaires, les traditions, les contes, les légendes, les croyances, les superstitions, les usages, les devinettes, les proverbes...“⁵², eine Gruppe von Erscheinungen also, die wir mit dem Begriff „Volksbrauchtum“ umschreiben könnten. Was bedeutet jedoch „Volk“ für den Elitehaitianer? Es ist jene Bauernschicht, deren er sich schämt und die von seinem Blickpunkt aus scheußliche Sitten hat, die jedem Fortschritt widersprechen und ihren Ursprung in Afrika haben. Auf diese Ansammlung wütesten Aberglaubens den Begriff Folklore anzuwenden, bedeutet für ihn nicht nur die Anerkennung der Existenz dieser Dinge, die er lieber bagatellisiert oder verschweigt, sondern auch deren Aufwertung zu objektiver Betrachtbarkeit. Darüber hinaus nun aber noch von „haitianischer Folklore“ zu sprechen, bedeutet, dieses Brauchtum als repräsentativ für die Nation anzusehen, also eine Haltung, die der Elitehaitianer von jeher vermieden hat und noch heute vermeidet. Price-Mars ist sich dieses Schocks wohl bewußt: „En tout cas, il apparaîtra au lecteur combien notre entreprise est téméraire d'étudier la valeur du folk-lore haïtien devant le public haïtien“⁵³. Auf den hai-

tianischen Minderwertigkeitskomplex spielt er noch deutlicher in einem Vortrag über das Leben der Bauern an: „Je gagerais volontiers que vous avez éprouvé quelque malaise, voire de sérieuses inquiétudes quand vous avez appris que je me propose d'étudier devant vous la famille paysanne⁵⁴.“

Die dieser Forderung entsprechende Schilderung des Volksbrauchtums ist auch in fast allen haitianischen Romanen dieses Jahrhunderts, sogar in den Werken aus jüngster Zeit, anzutreffen. Vor allem der Vodukult wird nicht selten das zentrale Thema eines ganzen Werkes. Hierbei dürfen wir nicht vergessen, daß diese Schilderungen auch für die haitianische Leserschaft den Reiz des Geheimnisvollen und Außergewöhnlichen in sich bergen und daß das Interesse hierfür beim Elitehaitianer heute sehr groß ist, sei es nun aus dem echten Bedürfnis, das Leben seiner Mitbürger kennenzulernen, oder sei es aus einem Exotismus, dem die Haitianer wie das europäische Leserpublikum ergeben sind. Für sie sind die geschilderten Zeremonien gleichermaßen unbekannt, und die vermeintlichen Schauerlichkeiten bei Opferung und Besessenheit üben eine große Anziehungskraft aus. Natürlich geht hierbei die eigentliche Absicht der Programmatischer des Indigenismus verloren: Nicht die Anerkennung einer gemeinsamen haitianischen Kultur wird erreicht, sondern es wird eher die Ablehnung der Oberklasse durch das Unterstreichen der Fremdartigkeit dieser Kulthandlungen unterstützt.

Wir finden in der Romanliteratur Haitis ab 1915 kaum ein Werk, das nicht mit einer seitenlangen, ausführlichen und mit Ausdrücken aus der Kultsprache überladenen Beschreibung versehen ist. Oftmals führen diese Schilderungen ein Eigenleben, denn es bedarf schon einer gewissen Kunstfertigkeit des Autors, eine derartige Beschreibung, meist ergänzt durch die Zitierung der sakralen Gesänge, so in das Romanganze einzubauen, daß sie sich funktional in die Handlung oder, was in der haitianischen Literatur noch wichtiger ist, funktional in das Engagement einfügt. So entsteht in vielen Fällen der Eindruck einer deplazierten ethnographischen Schilderung oder eines Pflichtdienstes an der haitianischen Kultur, die dem Werk nicht sonderlich nützen.

Eine bezeichnende Überspitzung in der neuen Haltung zum Volksbrauchtum stellt der im zitierten Manifest nun folgende Satz dar: „... changer de religion est s'aventurer dans un désert inconnu.“ War im vorigen Jahrhundert der Abscheu der Elite vor Kulte des Volkes übertrieben, so fällt Carl Brouard mit dieser Forderung in das andere Extrem: Sie bedeutet eine Aufforderung an die Elite, sich auch zu dieser Religion — denn Price-Mars versteht den Vodou ja als Religion — zu bekennen, da sie die einzige wirklich haitianische sei. Eine derartige

Forderung ist natürlich im täglichen Leben nicht zu verwirklichen, sie hatte jedoch ihre literarischen Konsequenzen im „Vaudou merveilleux“⁵⁵. Dieser Ausdruck wurde von Gouraige für eine bestimmte literarische Rolle des Vodou geprägt: Seine magischen Kräfte werden zu einer in der Romanhandlung wirksamen Kraft, die das Leben und das Handeln der Gläubigen und Ungläubigen gleichermaßen in wunderbarer Weise beeinflusst. Besonders häufig ist es die Funktion des Vodou, die Bestrafung des entfremdeten Elitemitglieds oder seine Rückführung zu einer haitianischen „Realität“, die ihre Grundlage im Volk hat und deren unauslöschlicher Bestandteil dieser Vodou ist, vorzunehmen⁵⁶.

Zuletzt sei noch der interessante Satz des Manifestes „devancer son destin est s'exposer à perdre le génie de sa race et ses traditions“, herausgestellt. Er unterstreicht den retrogressiven Charakter des Indigenismus, der die Bewertung der Wirklichkeit und die Wirklichkeit selbst, die durch die Spannung zwischen Ausgangs- und Zielkultur auseinanderklaffen, dadurch wieder zu einer Übereinstimmung bringen soll, daß er in der Bewertung einen Schritt zurück macht. Der besagte Satz ist die als Warnung negativ ausgedrückte Forderung, der Haitianer müsse den Schritt, mit dem er sein „Schicksal“ überholt hat, wieder zurücknehmen, um seine kulturelle und rassische Realität, das heißt sich selbst, wiederzufinden. Die Forderungen, die an den haitianischen Schriftsteller in diesem Manifest gestellt werden, sollen ihn veranlassen, diese Rückkehr durch die Aufwertung haitianischer Landschaft, haitianischer Rasseschönheit, der nationalen und afrikanischen Geschichte des haitianischen Volkstums als erster bewußt zu vollziehen.

„C'est ici le rôle capital des éducateurs qui est de modifier notre mentalité. Puisque d'autre part, tout notre effort de l'Indépendance à ce jour a consisté dans le refoulement systématique de nos hérités africaines tant dans l'ordre littéraire que politico-social, notre action devrait nous amener à demander la revalorisation de ce facteur racologique“⁵⁷.

Trotz dieser zeitbedingten Hervorhebung des afrikanischen Erbes des Haitianers — einer Betonung des französischen bedurfte es wahrhaftig nicht — ist von einem „Retour à l'Afrique“⁵⁸ in diesen literarischen Programmen nicht die Rede; im Gegenteil, es wird in ihnen des öfteren betont, daß man die haitianische Kultur als Mischkultur auffassen müsse: „L'équilibre n'était possible que dans une harmonieuse synthèse de nos traditions afro-latines“⁵⁹. Lorimer Denis und François Duvalier wehren sich eindeutig gegen die Behauptung, sie hätten Haiti afrikanisieren wollen:

„De même, nous avons sacrifié notre jeunesse à lutter pour une littérature indigène, de même, nous fûmes accusés de prêcher le retour à l'Afrique parce que nous préconisions l'étude de nos origines, la connaissance, la mise en valeur de notre folklore, voire même son intégration dans la Vie nationale en vue de conférer une personnalité collective à l'Homme Haïtien . . .“⁶⁰

Die beiden wichtigsten Vertreter des Indigenismus suchten also eine nationale Identität, die weder afrikanisch noch französisch, sondern haitianisch ist.

Die Versuche, die haitianische Literatur in die Négritude einzuordnen und Price-Mars als einen Vorläufer dieser Richtung zu kennzeichnen, stammen aus einer späteren Zeit, und wenn sich Senghor für die „trésors de la Négritude qu'il [Price-Mars] avait découvert sur et dans la terre haïtienne“⁶¹ begeistert, so stellt sich für uns die Frage, inwieweit der ganze haitianische Indigenismus als ein Teil einer Négritude aufgefaßt werden kann, sei sie nun als Sachverhalt oder als Ideologie begriffen, oder ob auf der anderen Seite die Einordnung der haitianischen Werke in die Négritude nicht eine ideologiegebundene Uminterpretierung einer literarischen Richtung darstellt, die nur aus den Umständen ihrer Entstehung und der besonderen Sozialstruktur des haitianischen Volkes zu verstehen ist.

Tatsächliche Gemeinsamkeiten zwischen der Literatur der Négritude in Afrika und in einigen amerikanischen Ländern und der Literatur des haitianischen Indigenismus wollen wir nicht leugnen. Sie haben aber ihre Gründe nicht in einer Determinierung der schwarzen Rasse in künstlerischer Hinsicht, sondern in Parallelen in der sozialen Struktur der einzelnen Völker, die wir zu Beginn dieses Abschnittes erwähnten, oder, in späteren Werken, in einer Kenntnis und bewußten Annahme der Forderungen der Négritude durch den Schriftsteller. In einem größeren Rahmen gesehen, ist die Frage nach den Zusammenhängen zwischen dem Indigenismus und der Négritude zugleich eine Frage nach den geistigen Einflüssen aus dem Ausland, die sich seit der amerikanischen Besetzung im kulturellen Leben Haitis bemerkbar machten.

8. Kapitel: Der haitianische Schriftsteller und die Négritude

Fast gleichzeitig mit der amerikanischen Besetzung brachen die direkten Kontakte Haitis mit Europa und vor allem mit Frankreich wegen des ersten Weltkrieges ab. Frankreich, das das haitianische Geistesleben und die literarischen Schulen wesentlich beeinflußt hatte, rückte unendlich weit weg, und die Vereinigten Staaten demonstrierten ihre unmit-

telbare Nachbarschaft: Die geographische Realität Haitis als Insel des amerikanischen Kontinents wurde dem Haitianer unangenehm zum Bewußtsein gebracht. „Notre pays se retrouve“, stellt Victor hoffnungsvoll fest. „Il se sait maintenant en Amérique⁶².“ In dem autobiographischen Roman *Province* unterhalten sich einige junge Leute über diese neue Lage:

„Mais alors, il faudra comprendre que nous sommes en Amérique et que notre position sur la carte nous trace impérativement la voie à suivre. Nous devons avoir une politique américaine. Un comportement qui corresponde à notre place dans le bassin des Caraïbes et en fonction de la géographie haïtienne⁶³.“

In diesen Feststellungen schwingt noch das Entsetzen mit, mit dem sich die Haitianer ihrer vollkommenen Isolierung in der Konfrontation mit den Vereinigten Staaten bewußt wurden. Man kannte Frankreich und Europa als Verhandlungspartner in politischen und wirtschaftlichen Fragen, und im Umgang mit diesen Ländern hatten die Haitianer Diplomatie und Außenpolitik erlernt. Der mächtige Nachbar jedoch, der seinerseits Lateinamerika mit der Monroedoktrin längst in sein politisches Spiel einbezogen hatte, stellte eine große Unbekannte dar, ebenso seine Politik eines manifesten Drucks zur Wahrung seiner vor allem wirtschaftlichen Interessen. Desgleichen war Haiti durch den kriegsbedingten Ausfall der europäischen Märkte zu einer Umorientierung seiner Wirtschaft auf den amerikanischen Raum gezwungen, in dem die Vereinigten Staaten ebenfalls die entscheidende Rolle spielten.

Es ist nicht leicht, mit einem Partner sinnvoll zu verhandeln, wenn man ihn, seine Interessen und seine Verhaltensweisen nicht kennt: Dies erklärt die kopflose und unkoordinierte Politik Haitis gegenüber der amerikanischen Besatzung, die von der offenherzigen Kollaboration der alten Mulattenelite bis zum zornigen Papierkrieg der jungen Intellektuellen und den bewaffneten Bauernaufständen reichte. Man kannte nicht einmal die Sprache, geschweige denn die Denkungsart des Feindes, und Victor zieht daraus den Schluß:

„En ce qui concerne la langue, nos législateurs considéreront les besoins qui nous incombent en raison de notre situation dans l'atmosphère américaine...“

Nos coutumes et nos mœurs gagneraient à se voir orientées par l'éducation vers une meilleure compréhension de nos besoins de peuple tropical et à subir la pression des conditions de vie imposées par l'atmosphère américaine, de laquelle nous avons tout intérêt à ne plus nous isoler⁶⁴.“

Die natürlichen Einschränkungen, denen das französischsprachige Land im spanischen und englischen Sprachraum unterworfen war, sowie das schon genannte Unterlegenheitsgefühl gegenüber dem einstigen Kolonialherrschaft bewirkten, daß Haiti nicht nur in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht vollkommen auf Europa ausgerichtet war, sondern vor allem auch in seiner geistigen Orientierung. Einmal in Paris gewesen zu sein, war die gesellschaftliche Pflicht jedes Mitgliedes der Elite, und wer es sich leisten konnte, verbrachte jedes Jahr eine gewisse Zeit in dieser Stadt, in der im vergangenen Jahrhundert eine bedeutende haitianische Kolonie lebte. Hier lernte sie die geistigen Bewegungen kennen, die das Frankreich des 19. Jahrhunderts bestimmten, hier wurden diese diskutiert und dann durch Rückwanderer in Haiti verbreitet⁶⁵.

Die Besinnung auf die geographisch bedingten Notwendigkeiten um und nach 1915 brachte auch eine tatsächliche Kenntnis der Nachbarn Haitis mit sich: Durch amerikanische Stipendien kamen viele junge Haitianer in die Vereinigten Staaten; noch wichtiger für die künftige Entwicklung waren jedoch die Wanderungen der Zuckerarbeiter, die, wie gesagt, neuen Ideen gegenüber sehr aufgeschlossen waren.

Die nationalen Probleme Haitis, wie Unterentwicklung, ungesunde soziale Verhältnisse und andere, die zuvor kaum beachtet und nur als ein gern verschwiegener Nachteil im Wettstreit um das Fortschrittsideal angesehen worden waren, erhielten durch die klar erkennbaren Parallelen im amerikanischen Raum einen übernationalen Rahmen, in dem sie im Lichte neuer Wissenschaften, wie der Soziologie und der Anthropologie, und neuer Ideologien anders begründet waren und anders gelöst werden konnten.

Die breiteste Wirkung kann wohl dem Eindringen sozialistischen und kommunistischen Gedankenguts zugeschrieben werden. Der haitianische Intellektuelle sieht nun die tragische Zerteilung seines Volkes im Lichte der marxistischen Gesellschaftsauffassung als die Gegensätzlichkeit der Ausbeuter und der Ausgebeuteten, und der indigenistische Roman, der sich, dem zitierten Programm entsprechend, dem Leben der Bauern zuwendet, bezieht in sein Werk bald, da die Möglichkeiten einer reinen Darstellung schnell erschöpft sind, gesellschaftskritische Überlegungen ein, in denen die Bauern und die Intermediärschicht als die verachteten und ausgebeuteten Sklaven einer präventösen Oberschicht dargestellt werden⁶⁶.

Im gleichen Sinne werden die schlechten Erfahrungen der Haitianer mit den Nordamerikanern als das mit anderen amerikanischen Völkern geteilte Schicksal des industriell noch nicht entwickelten und noch

dazu farbigen Volkes in der Nachbarschaft des geldgierigen, rassistischen und auf Expansion bedachten nordamerikanischen Blockes in einen weiteren Rahmen gestellt. In der Literatur finden wir neue stereotype Figuren: den ausbeutenden Mulatten und den ausbeutenden Yankee. Das haitianische Rassenproblem hat eine neue Dimension erhalten: Die Auseinandersetzung zwischen Ausgebeutetem und Ausbeutendem spiegelt sich in der Konfrontation zwischen dem unterdrückten Neger und dem unterdrückenden Weißen — der Neger wird zum Proletarier der Weltgeschichte. Die Neubewertung des Negers in Haiti, die bei Price-Mars von der Bemühung ausgeht, den Haitianer mit seiner Wirklichkeit zu versöhnen, wird von den späteren Autoren wieder in einen ideologischen Zusammenhang gestellt: Das Umdenken des Haitianers ist nötig, um der Ausbeutung der Bauern durch die Elite, der Neger durch die Weißen und der farbigen Völker durch die weißen Großmächte zu begegnen. Der Haitianer soll sich nicht nur mit Stolz als Neger betrachten, sondern sich auch im Kampf gegen die Unterdrückung mit allen Negern dieser Welt solidarisch fühlen⁶⁷.

Der Zweck dieser vorläufig nur skizzenhaften Schilderung soll sein, darzulegen, daß die für die letzten zwei Jahrzehnte charakteristische Tendenz der haitianischen Literatur zur Polemik in sozialen und rassischen Fragen aus der spezifisch haitianischen gesellschaftlichen Dichotomie, gespiegelt im sozialistischen Gedankengut dieses Jahrhunderts, ableitbar ist. Es kann ihr somit durchaus eine eigenständige Entwicklung eingeräumt werden.

Der wachsende Einfluß der Theoretiker der Négritude auf die Intelligenz der sich selbst der „neoafrikanischen Kultur“ zuordnenden Gesellschaften soll jedoch nicht bestritten werden: Eine moralische Wirkung hat zunächst die Emanzipierung einer Negerintelligenz, die sich gegen den kulturellen Druck der Industriegesellschaften wendet und damit auch dem Haitianer Mut zu einem eigenen Kulturbewußtsein gibt, wenn auch diese Bezüge in den Entstehungsjahren des Indigenismus nicht nachzuweisen sind. Es gibt aber auch nur wenige haitianische Autoren, die sich mit der Verbreitung der Négritude nach dem zweiten Weltkrieg ausdrücklich deren Forderungen unterwerfen und damit, zumindest der Richtung ihres Engagements nach, einer Literatur der Négritude zugeordnet werden können. Wogegen wir uns wenden, ist der Versuch, Ähnlichkeiten in den Werken afrikanischer Autoren und haitianischer Autoren auf die gemeinsame rassische Genese zurückzuführen. Es stellt sich auch hier die Frage, inwieweit die Négritude als ein Sachverhalt begriffen werden kann, oder ob sie ebenfalls nur eine Deutung von ausgewählten Tatbeständen zu einem bestimmten Zweck

ist, also ihrerseits eine Ideologie darstellt. Wenn die Négritude selbst eine engagierte Interpretation ist, lassen sich die Gemeinsamkeiten zwischen der haitianischen und neoafrikanischen Literatur aus einem gemeinsamen Schicksal der unterentwickelten Völker erklären, ohne daß man die gemeinsame rassische Genese zu Hilfe holen müßte.

Der außerordentliche Umfang des Begriffes Négritude, dem heute von den Schriften Jean Price-Mars' bis zum amerikanischen Blues, von den alten Kulturen des afrikanischen Königreiches Benin bis zu modernen afrikanischen Staatsformen alles jemals von Menschen schwarzer Hautfarbe Geschaffene zugeordnet wird, ist dadurch erklärbar, daß die Theoretiker der Négritude, von denen L. S. Senghor zweifellos der wichtigste ist, niemals eine bindende und abgrenzende Definition gegeben haben, weder für den tatsächlichen kulturellen Umkreis dieses Begriffes, noch für die sich dahinter verbergende Absicht. Ebenso wenig kann Lilyan Kesteloot eine historische Entwicklung dieses Begriffes feststellen: „Il ne semble donc pas que leur compréhension du concept de négritude ait varié. Mais nous n'avons pas trouvé non plus de définition exhaustive. Dans ses poèmes et ses études, par exemple, Senghor met tour à tour en évidence l'un ou l'autre aspect du concept, selon les nécessités du moment⁶⁸.“

Négritude stellt zunächst also einen „offenen“ Begriff dar, der seinen Umfang nicht aus einer theoretischen Definition, sondern aus den ihm zugeschriebenen Phänomenen erhält. Trotzdem läßt sich eine grundsätzliche Zweiteilung machen: Négritude umgreift zum einen eine unbegrenzte Zahl von kulturellen Phänomenen, zum anderen stellt sie einen zweckgebundenen und einer bestimmten Absicht unterworfenen Begriff dar; das heißt, die oft willkürlich scheinende Zusammenfassung einzelner kultureller Erscheinungen in der ganzen Welt hat einen engagierten Charakter. Auf diese Zweiteilung weist auch Kesteloot hin, indem sie aus einem Text Senghors die Gegenüberstellung von einem „ensemble des valeurs culturelles de l'Afrique noire“ und einem „instrument efficace de libération“ in der Négritude herausholt. Die Zweiteilung läßt sich auf das uns schon bekannte Begriffspaar zurückführen⁶⁹: Zum einen bedeutet Négritude die Tatsächlichkeit einer afrikanischen Kultur, das heißt einen empirischen Bereich, zum anderen die Verwendung desselben zu ideologischen Zwecken. Obwohl diese beiden Bereiche durch die Verwendung des einen zum anderen eng zusammenhängen, wollen wir sie zum Zweck einer Analyse zunächst getrennt betrachten.

Négritude würde dem Wortsinn nach in deutscher Übersetzung etwa „Negertum“ bedeuten, und als solches würde es die Kultur des schwar-

zen Menschen im weitesten Sinne begreifen, also das, was Kesteloot als das „l'être-dans-le-monde du noir“ im Heideggerschen Sinne umschreibt⁷⁰. Dieser umfangreiche Begriff — man denke an die Vielfalt der Negerkulturen in Afrika und Amerika! — läßt sich, auch gemäß unserem Modell der Kultur in Entwicklungsländern, wiederum aufteilen in die traditionelle, nicht von Europa beeinflusste Kultur und die Akkulturationserscheinungen seit der Kolonisationszeit, eine Unterscheidung, die uns auch Janheinz Jahn in seiner Zweiteilung in die beiden Faktoren zugesteht, die er als „Restafrikanisches“ und „Neofrikanisches“⁷¹ bezeichnet. „Restafrikanisches“ ist die Vielfalt der afrikanischen Kulturen der vorkolonialen Zeit sowie deren Überreste heute, ganz gleich, ob es sich um Stammeskulturen oder hochentwickelte Kulturen wie die des Benin handelt, deren systematische Erforschung durch Frobenius und Delafosse eben in jene Zeit zu Beginn dieses Jahrhunderts fällt. Der Einfluß dieser Neuentdeckungen auf die afrikanische und amerikanische Negerintelligenz beruht weniger auf den zusammengetragenen Daten als darauf, daß die Kultur ihrer Vorfäter nun als „Kultur“ bezeichnet, das heißt mit den abendländischen Kulturen auf eine Ebene gestellt wird. Man bemühte sich nun eifrig, sämtliche Disziplinen europäischer Kultur in der afrikanischen aufzufinden; zum Beispiel ergreift Kagame mit seiner „philosophie bantu-rwandaise“⁷² ebenso wie Price-Mars die Gelegenheit, um die afrikanische Kultur im steten Vergleich mit der europäischen für die schwarze Intelligenz beider Kontinente annehmbar zu machen. Es bedurfte dann nur noch eines kleinen Schrittes, um diese wertvollen alten Kulturen als im Weltbild des heutigen Afrikaners und Afroamerikaners lebendig zu erklären.

An diesem Punkt jedoch gleitet die Feststellung von Tatbeständen in den ideologischen Bereich, denn dieser Einfluß entspricht vor allem für die Afroamerikaner und die afrikanische Intelligenz nicht einer feststellbaren Wirklichkeit, sondern ist ein Teil der beschriebenen Retrogression.

Daß diese für die Betroffenen ihren Sinn hat, ist klar, doch man fragt sich, was Europäer wie Basil Davidson verleiten mag, darin eine Wirklichkeit zu sehen. Davidson beschreibt zum Beispiel die kulturelle Entwicklung der Afrikaner in der vorkolonialen Zeit „bis sie im Lauf der Zeit eine gewisse technische Fertigkeit, Kunst, Philosophie, Lebenseinstellung, Temperament und Religion erwarben, die für sie charakteristisch wurden; so schufen sie das ‚Negertum‘, die Négritude, die sie heute besitzen“⁷³.

Der logische Sprung ist unübersehbar: Zunächst reduziert man die

Vielfalt der ethnographischen Einzelbilder, deren Darstellung durch Frobenius⁷⁴ eines Werkes von 431 Seiten bedurfte, auf eine afrikanische „Lebenseinstellung“; von dort gelangt man zu einer allgemeinen „âme noire“⁷⁵, die das Wesen des heutigen Negers bestimme, das heißt, man macht den Schritt von kulturellen Erscheinungen zu einer „Mentalität“, ohne sich um die auch schwer beizubringenden Zwischenglieder zu kümmern. Die kulturelle Wirklichkeit des Afrikaners, die sich in den Kontaktsituationen darstellt, enthält wohl sehr viele Elemente aus den vorkolonialen afrikanischen Kulturen, doch bietet sich in den heutigen Verhältnissen eine Vielfältigkeit, die in den zahlreichen Einflüssen auf den Kulturwandel begründet ist: Form und Widerstand der Ausgangskultur, Einsicht in die Zielkultur, Brauchbarkeit des Übernommenen in der neuen Kontaktsituation und andere Kriterien, die ein selektives Geben und Nehmen der beiden Kulturen beeinflussen. Von einer „neoafrikanischen Kultur“ als einer Tatsache schlechthin zu sprechen, verbietet schon die Mannigfaltigkeit der kulturellen Situationen in einem begrenzten geographischen Gebiet, in dem sich sowohl afrikanische Intellektuelle als auch proletarische Arbeitermassen als auch traditionelle Stammesverbände antreffen lassen. Um wieviel problematischer wird die Einheit der „neoafrikanischen Kultur“ erst, wenn wir den ganzen Kontinent oder die amerikanischen Neger in den verschiedenen Entwicklungsstadien betrachten!

Janheinz Jahn gibt in seiner Gesamtdarstellung der neoafrikanischen Kultur durchaus zu, daß in Afrika eine Auswahl unter den überlieferten Kulturelementen stattgefunden hat: „Außerdem werden die wertvollen Bestandteile der Tradition, die in der neoafrikanischen Kultur ihre Fortsetzung finden, hervorgehoben, die anderen beiseite gelassen“⁷⁶. „Doch die Auswahlkriterien sind für ihn nicht die soziologischen Gesetzmäßigkeiten, die wir herausgestellt haben, sondern eine Ideologie der afrikanischen Intelligenz: „Die afrikanische Tradition, die sich im Lichte der neoafrikanischen Kultur zeigt, mag auch eine Legende sein — aber es ist die Legende, an die die afrikanische Intelligenz glaubt“⁷⁷.“ Die nicht bestehende Einheitlichkeit der afrikanischen Kultur wird somit offen durch eine Ideologie ersetzt, die in sich interessant und berechtigt ist, jedoch kein Licht auf die tatsächliche Situation der afrikanischen Kulturen wirft. Sie ist als Forderung darzustellen und als solche aus den soziologischen und sozialpsychologischen Gegebenheiten einer bestimmten Schicht ableitbar, nicht aber direkt aus der Überlieferung vorkolonialer Kulturelemente.

In den amerikanischen Negerkulturen ist dies durch das Fehlen einer direkten Überlieferung besonders augenfällig. Wir haben auf die Zer-

splitterung und Isolierung der einzelnen Kulturelemente aus Afrika durch die Sklaverei sowie auf deren Umwertung hingewiesen. Wenn der haitianische Bauer wie seine Vorfahren sein Haus aus Lehm und Astwerk baut, so tut er dies, weil Ziegel und Wellblech für ihn zu teuer sind, und er betrachtet dieses Bauwerk nicht als kostbare afrikanische Tradition, sondern als traurige Manifestierung seiner materiellen Bedürftigkeit. Ähnliches kann über die meisten sogenannten afrikanischen Kulturrelikte gesagt werden: Ihr Überleben beruht auf der Anpassung an die äußeren Umstände, die sich in Afrika und Haiti ähnlich darstellen. So verbleibt als Übertragung afrikanischer ethnographischer Data eigentlich nur der Vodukult, der rein äußerlich zweifellos noch viel Afrikanisches enthält. Der einzige Bereich, in den von Janheinz Jahn der Beitrag Haitis zur neoafrikanischen Kultur nicht nur stillschweigend, sondern direkt miteinbezogen wird, ist eine Interpretation dieser Kulte im Hinblick auf ihre Zugehörigkeit zu einer neoafrikanischen Kultur. Selbst wenn wir aber die afrikanischen Gehalte dieses Kultes anerkennen, so ist es doch unbestritten, daß der haitianische Intellektuelle ihnen entweder ablehnend oder mit ethnographischem Interesse gegenübersteht. Die Übertragung der afrikanischen Kulturelemente endet somit in der Unterschicht; die *Négritude* jedoch wird, wie Jahn vielfach betont, von der Intelligenz geschaffen: „Doch da in diesem Buch von Kultur die Rede ist, werden vor allem Leute mit einem gewissen geistigen Niveau zitiert⁷⁸.“ Der verschiedenartige Gebrauch des Wortes Kultur in diesem Gebiet, das gleichzeitig Literaturwissenschaft, Soziologie und Polemik berührt, ist zum guten Teil an der Verwirrung schuld: Zum einen werden Soziologen zitiert, für die die Kultur die Gesamtheit aller Lebensäußerungen darstellt, zum anderen wird sie als die Summe der Umstände einer bestimmten Schicht oder, wie in dem letzten Zitat, gar als eine wertende Abgrenzung einzelner Phänomene betrachtet.

Das „Negertum“ als Tatbestand ist auch in Haiti, vor allem für die oberen Schichten, nur schwer nachzuweisen. Interessant ist jedoch der Einfluß der *Négritude* als Ideologie, insbesondere auf die Literatur.

Er findet sich zunächst in der Annahme einer tatsächlichen Überlieferung afrikanischer Kulturen, aus denen L. S. Senghor eine einheitliche Kunstauffassung aller Neger ableitet⁷⁹. Sie sei in der Literatur aller Afrikaner und Afroamerikaner anzutreffen und leite sich aus der gemeinsamen Abstammung von Afrika her. In dieser Beziehung ist er unvorsichtiger als Jahn, der ihm auch vorwirft, er „hätte es eigentlich nicht nötig, mit einer falschen Prämisse zu arbeiten“⁸⁰. Diese gemein-

same Kunstauffassung aller Neger umfaßt vor allem zwei Punkte, die für die Literatur wichtig sind:

1. Das literarische Engagement ist für den Afrikaner und Afroamerikaner typisch: „Die Wahrheit ist die, daß der Negroafrikaner die Schönheit mit der Qualität, vor allem mit der Wirkungskraft gleichsetzt⁸¹.“

Dies sei auf eine afrikanische Tradition zurückzuführen: „In Afrika gibt es kein *l'art pour l'art*, auch die Kunst ist sozial...“⁸² Nach den bisherigen Ausführungen ist es wohl klar, daß das zwar überall in Afrika und Südamerika auffindbare soziale Engagement in der Literatur nicht auf rassistisch begründbare Gemeinsamkeiten zurückgeht, sondern auf die Ähnlichkeit der sozialen Strukturen und „die Erfahrung eines jahrhundertelangen Leidens“⁸³, die gleiche, wenn auch voneinander unabhängige Engagementsgründe bieten.

2. Eine stilistische Gemeinsamkeit wird aus dem vielzitierten Axiom Senghors „*l'émotion était nègre*“⁸⁴ abgeleitet. Diese oft kritisierte Behauptung, die zunächst darauf hinausläuft, der schwarzen Rasse a priori eine bestimmte Gefühlshaltung zuzuweisen, die in vielem dem europäischen Klischee vom Neger entgegenkommt, reduziert er später auf den Gehalt eines Zitates von Sartre, daß der Neger „*une certaine attitude affective à l'égard du monde*“ habe⁸⁵, was uns im Hinblick auf eine durch Komplexe begründete Überempfindlichkeit, die wir ja auch im Hinblick auf den Haitianer erwähnt haben, eher verständlich scheint. Das Übergewicht des Emotionellen über das Rationale wird als Begründung für einen dem Neger somit angeborenen Stil in allen Kunstgattungen gebraucht: Er ziehe es vor, einen bestimmten Sachverhalt nicht in abstrakten Begriffen auszudrücken, sondern in einem Bild, das „kein Gleichnis, sondern Symbol, Ideogramm“ ist, zu dessen Verständnis das Publikum, sowohl der Zuhörer beim traditionellen Erzähler als auch der Leser eines Romans, „die Fähigkeit des zweiten Gesichts“ haben muß⁸⁶. Jahn⁸⁷ unterstreicht diese Theorie in seiner Darstellung über die Tatsächlichkeit eines Kunstwerkes und seine „Ernennung“, das heißt Sinngebung des leeren Bildes, in der neoafrikanischen Kultur.

Wir wollen diese komplizierten Theorien nicht weiterverfolgen, da sie, zumindest in literarischer Hinsicht, weniger einen Sachverhalt erklären, sondern eine stilistische Schule begründeten, die bei den Freunden Senghor und Césaire beginnt und endet⁸⁸.

Zweifellos spielte das Verhältnis eine Rolle, in dem die Négritude und die ihr ähnlichen Bewegungen, ausgenommen der haitianische Indigenismus, zum Surrealismus standen; Kesteloot beschreibt es ausführ-

lich. Als erste erklärte sich eine Studentengruppe, die sich, ähnlich wie in Haiti, gegen die Heuchelei und die Vorurteile der Mulattengesellschaft ihrer Heimat Martinique auflehnte, in ihrer Zeitschrift *Légitime défense* (1932)⁸⁹ mit dem Surrealismus solidarisch, ebenso die später auf den Antillen erscheinende Revue *Tropiques*⁹⁰. Ihr Hauptideologe, Aimé Césaire, Schriftsteller und Freund von L. S. Senghor, nimmt 1941 mit André Breton Verbindung auf. Senghor selbst bekennt sich zum Surrealismus, wenn er ihm auch für den Afrikaner eine andere Bedeutung unterlegt. Seiner Ansicht nach ist ein bestimmter Surrealismus der afrikanischen Kunst von vornherein immanent: die „connaissance et explication du monde, c'est-à-dire de la réalité qui sous-entend le monde, de la surréalité“⁹¹.

Die Verbindung zwischen der Négritude und dem Surrealismus ist aus ihren Gemeinsamkeiten erklärbar: Beide entstanden aus dem Überdruß an den bestehenden Werten, der Surrealismus als Reaktion auf den Zusammenbruch des bürgerlichen Frankreichs im Kriege, die Négritude als Angriff auf die Nachahmung der Europäer durch die Neger. Beide Richtungen zeigen sich betont antibürgerlich und revolutionär und setzen dem Rationalismus eine Irrationalität, eine Rückkehr zum Primitiven entgegen: Die Surrealisten kehren zum Unterbewußtsein zurück, die Afrikaner zu einem nun als primitiv verstandenen Afrika, das angeblich im Unterbewußtsein jedes Negers schlummert⁹². Ein großer Unterschied besteht jedoch zwischen den beiden Richtungen: Stellt der Surrealismus eine individualistische, antigesellschaftliche Tendenz in den Vordergrund, so ist die Négritude eine betont soziale Bewegung, die als ihre Aufgabe die Befreiung des Negers sowohl in geistiger als auch in sozialer Hinsicht versteht, das heißt, sie ist zielgerichtet, engagiert. Aus diesem Widerspruch befreit sich Aimé Césaire durch die Konzeption eines „dirigierten automatischen Schreibens“⁹³. Coulthard sieht darin ein Paradoxon, was es aus psychologischer Sicht auch ist. Es muß nicht in diesem tatsächlichen Sinne verstanden werden, sondern eben als Kreuzung zweier literarischer Schulen. Auf Haiti hat der Surrealismus keinen nennbaren und in diese Richtung gehenden Einfluß gehabt. Es gibt einen surrealistisch schreibenden Autor, Magloire Saint-Aude, doch dieser folgt nicht der Neuinterpretierung des Begriffes durch Senghor, die er auch sicher nicht kennt; im Gegenteil, er schreibt nichtengagiert. Wenn also die „Bilderschrift“ Senghors oder das „dirigierte automatische Schreiben“ Césaires den „Stil an sich“ des schwarzen Menschen und damit des Haitianers darstellen soll, so müssen wir, zumindest was Haiti anbetrifft, die Feststellung Coulthards unterstreichen:

„It should be pointed out here, however, that the aesthetic aspect of *négritude* as a sort of directed Surrealism is found, at least in the French Indian writers, almost exclusively in Césaire, and . . . it is the programmatic features of *négritude* which predominate⁹⁴.“

„... Of Surrealism, even modified and utilized selectively, there is very little sign. The meaning of most poems is perfectly obvious; indeed many are extensively rhetorical⁹⁵.“

Es ist auch interessant, die Verbreitung der *Négritude* und ihre Abhängigkeit von den zeitbedingten Umständen zu beobachten: Die Entstehung der Ideologie läßt sich ziemlich genau auf die Jahre 1925 bis 1945 festlegen, und sie verdankt ihre scheinbar übernationale Verbreitung ursprünglich dem Zusammentreffen junger Menschen aus den verschiedensten französischen Kolonien, vor allem von den Antillen und aus Westafrika, in Paris. Wenn sich die *Négritude* auch gegen die ganze „weiße Welt“ richtet, so steht sie doch in engem Zusammenhang mit Frankreich, in dem das Zusammentreffen der farbigen Studenten möglich war, wo sie eine verhältnismäßig freie Hand hatten und wo durch die Konfrontation des schwarzen Studenten mit der weißen Gesellschaft die Widerstände geweckt wurden. Es ist bemerkenswert, wie sehr sich die Herkunft der Theoretiker der *Négritude* und ihre direkt verfolgbare Einflußnahme auf die Literatur mit dem französischen Sprachraum in Afrika und Amerika decken. Haiti bildet hier eine Ausnahme, denn es war durch die amerikanische Besetzung bis 1935 von diesem Prozeß in Frankreich abgeschnitten und entwickelte den Indigenismus eigenständig. Er beschränkte sich auch zunächst auf nationale Probleme, bis sich dann, nicht durch die Kenntnis der *Négritude*, sondern durch die dargestellte folgerichtige Weiterentwicklung der Ideen, eine Ausweitung der Ideologie auf übernationale Probleme ergab.

Im Gegensatz zu den schlecht nachweisbaren und auch schlecht deduzierbaren, dem Neger a priori immanenten und somit unbewußten afrikanischen Gehalten, die sich zum Beispiel in einem übernationalen afrikanischen Stil ausdrücken sollen, finden sich in dem ideologischen Inhalt der *Négritude* zahlreiche Parallelen zum haitianischen Indigenismus und seinen Ausläufern. Zum Vergleich sei die Absicht der *Négritude* als „instrument de la libération“ kurz zusammengefaßt:

Sie äußert sich sowohl in den programmatischen Schriften als auch in der Literatur selbst und stellt sich zum einen als Kritik, zum anderen als Forderung dar. Als Grundlage kann der Angriff auf das Rassenvorurteil des Weißen und die daraus erwachsenen Minderwertigkeitskomplexe des Negers angenommen werden. Parallel dazu laufen das

Kulturvorurteil des Weißen und der kulturelle Minderwertigkeitskomplex des Negers. Als Grund für die beiden Vorurteile wird dem Weißen seine Sucht nach politischer und wirtschaftlicher Vorherrschaft vorgeworfen: Der angeblich unfähige Neger, der wegen des Minderwertigkeitskomplexes nun wirklich nicht mehr viel leisten kann, ist dadurch zum Diener des Weißen abgestempelt worden. An dieser Stelle fügt sich oft marxistisches Gedankengut ein: Der Neger ist der ewig Ausgebeutete. Die Folge ist der „Persönlichkeitsverlust“ des Negers, der den Weißen nachahmt, seine Abstammung verleugnet und die Werte der Weißen annimmt. Dies ist gleichbedeutend mit dem Verlust seiner Identität. Der Erfolg dieser Manöver muß jedoch ausbleiben, da er dem Weißen wegen seiner Hautfarbe doch niemals gleichstehen wird. Als Heilmittel dagegen wollen die Vertreter der Négritude ein negroides Schönheitsideal schaffen und den Afrikaner zu einer Änderung seiner Haltung gegenüber seiner Heimat und ihren erwiesenen kulturellen Werten bringen. Er soll sich mit Stolz als Neger betrachten und zur afrikanischen Kultur zurückkehren.

Andere, wie vor allem Léon Damas aus Französisch-Guayana, sehen eine Gefahr in dem Rationalismus und dem materiellen Fortschrittsgedanken des Weißen und fordern „Rückkehr“ zur Irrationalität, zu einem primitiven Afrika der „Tam-Tams“ unter Zurücklassung aller Zivilisationsprodukte. Akkulturation bedeutet für sie in jedem Falle Assimilierung des Schwarzen an den Weißen und wird schärfstens abgelehnt⁸⁶. Bezeichnenderweise kommt dieser Ruf gerade von den Antillen, wo die „Rückkehr in den Busch“ kaum noch möglich ist. L. S. Senghor, Präsident eines afrikanischen Staates, ist weniger radikal, und das wohl aus verständlichen Gründen: Afrika kämpft ja um die Eingliederung seiner noch im Stammesverband lebenden Menschen in ein modernes Staatswesen. Das Oberhaupt eines afrikanischen Staates kann nicht dazu aufrufen, die Schuhe wegzuworfen und nackt umherzulaufen, wie es Damas tut⁸⁷. Er sieht vielmehr in der Aufwertung afrikanischer Werte einen Beitrag des Negers zur Kultur der Weißen, eine Rettung dieser vor der drohenden Degeneration. Sein Ziel bedeutet also Akkulturation. In vielen Gedichten äußert er seine große Dankbarkeit gegenüber Frankreich, dessen Beitrag zu seiner eigenen Einstellung er durchaus zugibt.

In diesem Unterschied zeichnet sich wieder das Spannungsverhältnis ab, das aus soziologischer Sicht für die Entwicklungsländer charakteristisch ist: Auf der einen Seite finden wir eine Zielvorstellung, die aus der Situation der Industrienationen abgeleitet wird und die durch ein Fortschrittsideal erreicht werden soll; auf der anderen Seite soll der

daraus folgenden Entfremdung durch eine Retrogression begegnet werden. Werden diese Bestrebungen zur fordernden Ideologie erweitert, so erhalten sie einen unbedingten und extremen Charakter: Aus der Bemühung um die Retrogression wird eine Schwärmerei für ein primitives, doch natürlich nicht wieder herstellbares Afrika, ein Ideal, das für den Indigenismus wie für die Négritude gilt. Da es jedoch nur Überbau und Gegengewicht zu dem Fortschrittsideal ist, das unerschwerlich weiterbesteht, sind beide Extreme ein unaufgelöster Widerspruch in den Ideologien der Négritude und des Indigenismus, der immer wieder anzutreffen ist⁹⁸. In der Erkenntnis dieser Gesetzmäßigkeiten trennen sich notwendigerweise die innere und die äußere Betrachtung der Négritude: Der Anhänger der Négritude verleugnet diesen soziologischen Zwang, der in einer wertfreien Analyse offenbar ist, oder er ist für ihn nichtig, denn nachdem er die Notwendigkeit der Retrogression erkannt hat, ist ihre Verwirklichung nur noch eine Frage des guten Willens. Malinowski bezeichnet die Négritude aus der Sicht des Soziologen als „Mythenbildung neuester Zeit“ und als „Selbsttäuschung“⁹⁹ und fordert damit einen heftigen Angriff Jahns heraus: „Wenn man das Schema verläßt, nach welchem der Afrikaner ein schwarzer Europäer werden will . . . und den einzigen der europäischen Kultur würdigen Standpunkt einnimmt, daß jeder Mensch das Recht hat und haben muß, das zu werden, was er will, dann wird der Blick frei für eine unvernebelte Sicht der Realität“¹⁰⁰.

Uns erscheint es vielmehr so, als verlief Jahn damit das Gebiet der soziologischen Realität und wechsele auf das Gebiet der fordernden Moral über. Natürlich kann man dem Individuum eine gewisse Entscheidungsfreiheit zubilligen, doch damit setzt es sich oftmals — und das ist ja der immer wiederkehrende Konflikt — in Gegensatz zu den sozialen Gesetzen: Es schwimmt gegen den Strom.

Dies ist die Gefahr der genannten Ideologien, daß sie oftmals auf zwingende Realitäten nicht achten und an den einzelnen, dem sie in seinem Identitätskonflikt ja die Richtung geben wollen, noch eine weitere Forderung stellen: die nicht mehr vollziehbare Rückkehr zur „primitiven“ Ausgangskultur. Der schon bestehende Konflikt wird dadurch nur noch unterstrichen. Der Brasilianer Costa Pinto sieht die Négritude als eine Flucht ins Imaginäre an und schließt, daß „l'idée de négritude peut être en dernière analyse diagnostiquée comme un stéréotype important, *dangereux*, d'un groupe d'intellectuels nègres à propos du Nègre“¹⁰¹. Die Antwort Traorés hierauf ist typisch: Pinto könne als Weißer davon nichts verstehen, da er außerhalb stünde. Wir machen uns im Hinblick auf diese kritische Betrachtung auf das

gleiche Argument gefaßt, wollen jedoch hinzufügen, daß zu der subjektiven Betrachtung von innen, die für die Betroffenen ihre volle Berechtigung hat, ja das Wesen und die Wirksamkeit des Engagements bedeutet, eine objektive Betrachtung von außen hinzukommen kann, ja muß.

Zusammenfassend läßt sich über das Verhältnis von Négritude und Indigenismus folgendes sagen:

Stilistische Gemeinsamkeiten, wie ein „afrikanischer Surrealismus“, die schon für die Négritude selbst schwer nachweisbar sind, sind für Haiti nicht zu finden.

Inhaltlich ist für beide Schulen das Engagement bezeichnend, das sich in der Négritude und im späteren Indigenismus gegen die Dominanz des Weißen in Politik, Wirtschaft und Kultur wendet und die materielle und geistige Emanzipierung des Negers zum Ziel hat. Diese Parallelen beruhen auf der ähnlichen Situation des Haitianers und des Afrikaners, die als Angehörige einer diskriminierten Rasse beide unter der Vorherrschaft des Weißen und dem eigenen Persönlichkeitsverlust leiden. Der strukturelle Charakter der beiden Ideologien als Retrogression und ihr Widerspruch zu dem bis dahin gültigen Fortschrittsideal lassen sich aus der sozialpsychologischen Lage erschließen, die für die Entwicklungsländer typisch ist.

In den späteren Jahren — etwa seit dem Ende des zweiten Weltkrieges —, als die Négritude in Haiti bekannt wurde, lassen sich auch direkte Einflüsse dieser Schule in der haitianischen Literatur feststellen: Die Publizierung dieser Ideen wurde durch René Piquion durchgeführt, der in zwei Werken die Maxime der Négritude darstellte, jedoch keine selbständigen Erweiterungen und Abänderungen im Hinblick auf die besondere Lage Haitis unternahm¹⁰².

Überblickt man diese Gemeinsamkeiten, so ist es verständlich, daß auf den haitianischen Indigenismus gern die Bezeichnung „Négritude“ angewendet wird, vor allem, wenn man diese von ihrer zeitlichen Bedingtheit und den Persönlichkeiten, die sie als Ideologie fixierten, löst. Auf diese Weise kommt Coulthard sogar zu dem Schluß, daß die Anfänge der Négritude in Haiti zu suchen seien, da der Indigenismus zeitlich vor dem Beginn der Négritude lag:

„In Haiti is to be found the first awareness, the first prise de conscience of the negro in a white world, and it is the unbroken continuity of the theme in Haitian literature that forces the conclusion that to a very large extent, historically, the concept of *négritude* grew out of the Haitian situation¹⁰³.“

Doch dürfen hierbei gerade die situationsbedingten Unterschiede nicht

vergessen werden. Es ist bemerkenswert, daß die unbedingtesten Vertreter der Négritude, wie Damas, Césaire und Tirolien, aus der unmittelbaren Nachbarschaft Haitis, von den französischen Antillen stammen. Um so bedeutsamer ist das Fehlen direkter Einflüsse aus dieser Richtung. Dies bedeutet doch, daß der indigenistische Autor trotz seiner Liebe zu Afrika zunächst im Kreise seiner Probleme bleibt. Und für die Haitianer stellt sich die Frage: „Französisch oder Afrikanisch?“ nicht in der Schärfe, die für den Bewohner der französischen Antillen kennzeichnend ist. Als französischer Staatsbürger sieht sich dieser einem gesellschaftlichen Organismus zugeteilt, für den er stets Außen-seiter ist. Um seine Randstellung zu überwinden, müßte er sein „Neger-tum“ gänzlich ablegen, und selbst dann wäre er nicht anerkannt.

In der beständigen Konfrontation mit dem Weißen stellt sich für ihn nicht nur das Problem einer sozialen Identität, sondern auch das einer persönlichen: Als Neger sieht er sich von den Weißen nicht als Einzelwesen beurteilt, sondern als Vertreter einer Rasse: Er wird für sich selbst ein exotisches Wesen¹⁰⁴. „Ainsi“, faßt Kesteloot zusammen, „aux petites Antilles la dépersonnalisation fut plus profonde qu'en Haïti, en raison d'une situation politique différente¹⁰⁵.“

Der Haitianer muß nicht zwischen Afrika und Frankreich wählen, und so wollte der Indigenismus nicht eine „personnalité africaine“¹⁰⁶, sondern eine haitianische „mentalité collective“ erreichen. Die Zugehörigkeit zu einem eigenen Staatswesen, in dem die schwarze Hautfarbe keine Ausnahme darstellt, gibt ihm die Möglichkeit, sich mit diesem zu identifizieren:

„Die haitianische und die westafrikanische Kultur“, schreibt Jahn, „haben sich zwei Jahrhunderte lang ohne Berührung miteinander fortentwickelt, die westafrikanische vermutlich in eine weitere Zersplitterung hinein, während die haitianische die Tendenz zur Synthese zeigt... Haiti... wuchs in seiner teuer erkauften Freiheit zur Nation zusammen; der Verschmelzungsprozeß schliff Einzelheiten ab und brachte notwendigerweise den gemeinsamen Nenner in den Vordergrund, betonte den übergeordneten Gehalt¹⁰⁷.“

So sind es eigentlich nur spätere Autoren des Indigenismus, die in eine Schwärmerei für Afrika und in den Haß gegen den Weißen verfallen. Die Werke, die in Haiti als wirksam und wichtig angesehen werden, huldigen nicht diesen Extremen. Ihr Engagement muß sich, soll es wirksam bleiben, an den in unmittelbarer Nachbarschaft angetroffenen Problemen orientieren und kann Lösungen aus anderen Gesellschaften nur in dem Maße akzeptieren, als die dort angetroffenen Bedingungen die gleichen sind.

III · DER HAITIANISCHE AUTOR UND SEINE LESERSCHAFT

9. Kapitel: *Das Bildungsideal in Haiti und sein Einfluß auf die Literatur*

Das Erstaunlichste an der haitianischen Literatur ist ihr unerwartet großer Umfang. Jahn zählt in seiner Bibliographie 285 Titel auf, die er der schönen Literatur zuteilt. Rechnen wir hierzu die literarischen Randgebiete oder gar literarisch-programmatische Schriften, so läßt sich diese Liste beliebig verlängern. Gouraiges Literaturgeschichte führt trotz Auswahl — „il nous a bien fallu opérer un choix“ — 99 Autoren auf. Diese Zahl muß im Verhältnis zu der Schicht angesehen werden, der Autor und Leser angehören. Diese ist mit der oft genannten Elite identisch, denn schon in der Intermediärschicht sind die Kenntnisse des Lesens und Schreibens zu gering, als daß sie eine Teilnahme des Volkes an der geschriebenen Literatur, und sei es nur in der Rolle des Lesers, erlaubten.

Der Anteil der Elite an der haitianischen Gesamtbevölkerung kann bei großzügiger Schätzung nicht höher als mit 5 Prozent angenommen werden². Dies bedeutet, daß die haitianische Literatur tragende Gesellschaft niemals mehr als 200 000 Personen umfaßte.

Die literarische Fruchtbarkeit dieser Gruppe ist erstaunlich, wenn man die Armut des Landes, die schwierigen Publikationsbedingungen, die jedes kommerzielle Interesse ausschließen, sowie das mangelnde Interesse an haitianischer Literatur im Volke selbst betrachtet. Price-Mars faßt die Lage der haitianischen Literatur nicht ohne Genugtuung zusammen:

„Et cent cinquante ans après que nous ayons intégré ce mode d'expression dans nos mœurs [die französische], une statistique récente des œuvres produites par la pensée haïtienne en langue française accuse cinq mille volumes écrits et édités par nos intellectuels, nous mettant ainsi au-dessus d'une très grande partie des pays d'Amérique malgré la précarité de notre outillage intellectuel et la quasi indifférence de l'État pour cette forme de progrès national et, bien entendu, en tenant compte de la proportion numérique de notre population comparée à celle de communautés américaines plus riches, plus

étendues et d'un développement démographique plus considérable³.“ Dieser Stolz und die Neigung, das literarische Schaffen als einen wesentlichen Teil des nationalen Fortschritts zu werten, klingt auch aus dem Argument heraus, das er dem Dominikaner Coiscou Henriquez entgegenhält, als dieser behauptet, sein Land sei zivilisierter gewesen als Haiti: „Quant à nous, nous ne connaissons aucune floraison littéraire, artistique, scientifique qui puisse justifier une telle prétention...“⁴.

Diese Wertung der Literatur als eines Teils der Zivilisation und des Fortschritts gibt uns schon einen Hinweis darauf, daß sie für die Vorstellung eines modernen und den westlichen Ländern angeglichenen Haitis wichtig, also ein nationales und persönliches Statussymbol ist, an Hand dessen der Haitianer seine Nation im Verhältnis zu anderen Nationen und sich selbst innerhalb der Nation eingestuft sieht. Um die Ursprünge und die Tragweite dieser Literaturbewertung festzustellen, sei es uns erlaubt, wieder zu den Anfängen der haitianischen Gesellschaft zurückzukehren.

Die erste Selektion und die ersten Klassenunterschiede in der buntgewürfelten Menge der Sieger von 1804 ergaben sich aus der Notwendigkeit, dem neuen Staatswesen gebildete Männer voranzustellen, die die Verwaltung aufrechterhalten konnten. Und in diese Zeit fällt auch die Abtrennung einer Klasse von „Gebildeten“, der Elite. Bildung wurde zum obersten Statussymbol: Sie entband von der Notwendigkeit, auf das Land zurückzukehren, sie sicherte lukrative Staatsstellungen und Ansehen. Gleichzeitig begründete sie die Entfernung der Elite von der haitianischen Wirklichkeit und die Exklusivität der oberen Klasse. Der Bildungsdrang löste sich allmählich von seinem ursprünglichen Zweck und wurde zum Symbol für den Wert des einzelnen und der ganzen Nation.

Die Entstehung einer exklusiven Klasse von Gebildeten wurde durch die Verhältnisse in den ersten Jahren der Unabhängigkeit, während derer die Isolierung Haitis und das Fehlen einer einheimischen Intelligenz den Erwerb einer selbst rudimentären Bildung fast unmöglich machten, gefördert. Sylvain schildert diese Epoche Pétions und Christophe:

„L'admirable époque, en vérité, où les moindres feuilles sauvées de la destruction des bibliothèques coloniales étaient l'objet d'une vénération quasi religieuse; où l'on allait, comme en pèlerinage, consulter chez le Chef d'État un exemplaire de l'Encyclopédie, l'unique grand ouvrage échappé à la tourmente révolutionnaire, où chaque loge maçonnique, à grand renfort de causeries littéraires, de toasts, de fables,

d'oraisons funèbres, devenait une école d'enseignement mutuel; où, pour donner quelque aliment à l'ardeur frémissante de la jeunesse, Desrivière Chanlatte, directeur de l'imprimerie nationale de Port-au-Prince, rédigeait de mémoire, composait et imprimait à lui seul un abrégé de grammaire française qui, répandue par milliers, ne suffisait bientôt plus aux demandes⁵¹“

Bücher, Literatur boten die Möglichkeit, die ersehnte, von den Franzosen verweigerte Bildung zu erwerben. Baron de Vastey, Chronist des Königs Christophe, selbst Autodidakt, beschreibt seine Zeit:

„L'impérieuse nécessité a tout fait, la plupart se sont instruits par le secours des livres. J'en ai connu parfaitement plusieurs qui ont appris à lire et à écrire d'eux-mêmes, sans le secours des maîtres; ils marchaient avec leurs livres à la main, ils interrogaient les passants, sur leurs réponses s'ils savaient lire, ils leur priaient [sic] de leur dire ce que signifiait tel signe ou tel mot . . .⁶“

Bücher eröffneten einerseits den Zugang zur Bildung und damit zum sozialen Aufstieg, zum anderen bewiesen ihr Gebrauch und ihre Kenntnis die Zugehörigkeit zur Elite. Zum dritten, und das dürfte wiederum der entscheidende Faktor sein, glaubte man, durch die Bildung das Vorurteil des weißen Auslandes, der Neger sei dem Weißen geistig unterlegen, widerlegen zu können: Die Bildung erhält einen apologetischen Wert. Firmin glaubt, sein Anliegen, die Verteidigung der schwarzen Rasse, dadurch zu vertreten, daß er den Haitianer als einen vom Schicksal weniger begünstigten und daher zurückgebliebenen Franzosen darstellt. Der Unterschied liege allein in der „différence de l'éducation, l'inégalité de la culture intellectuelle, et surtout par la distance de leur position respective“. Die Gleichheit sei jedoch erkennbar, „toutes les fois que l'Haïtien monte en intellectualité ou que l'on rencontre le Français en retard, tel le campagnard éloigné des grands centres de la France⁷“.

Daß die geistigen Fähigkeiten der schwarzen und der weißen Rasse die gleichen seien, lasse sich dadurch beweisen, daß der Haitianer bei ähnlichen Bildungsmöglichkeiten nicht nur imstande sei, die großen Werke der französischen Literatur zu verstehen und zu schätzen, sondern auch Gleichwertiges schaffen könne. Einige Kapitel seines umfangreichen Werkes *De l'égalité des races humaines* verwendet Firmin dazu, Persönlichkeiten aus dem haitianischen Geistesleben zu beschreiben und zu zitieren, die durch ihre Leistung das Vorurteil des Weißen widerlegen. Ein solches Beispiel sei Louis J. Janvier: „Quelle que soit l'appréciation qu'on puisse en [über seine Werke] faire, j'y trouve la manifestation d'un caractère absolument européen⁸“.

Ducas-Hippolyte dient als Musterbeispiel für die Verbesserung der schwarzen Rasse in Haiti: „Pour moi j'admire jusqu'à quel point cette nature de l'homme noir qu'on dit complètement abruti, a pu s'affirmer, se transformer et devenir cette belle personnalité intellectuelle et morale, dont l'immortel jeune homme offrait l'exemple⁹.“

Ähnliche Ansichten finden sich in vielen zeitgenössischen Werken, wie zum Beispiel bei Janvier¹⁰.

In Romanen und Theaterstücken dieser Zeit treffen wir immer wieder auf den gebildeten, dem Franzosen ebenbürtigen schwarzen Schriftsteller. Nur selten rechtfertigt sich die Einführung dieser Figur durch den inhaltlichen Zusammenhang: Zum Beispiel soll in dem historischen Drama *La Crête-à-Pierrot* ein der geschichtlichen Wahrheit treues Bild von einer der Entscheidungsschlachten aus dem Unabhängigkeitskrieg gegeben werden. Unter den historischen Persönlichkeiten, die an dieser Schlacht teilnahmen, befindet sich fälschlicherweise auch Boisrond-Tonnerre, der erste haitianische Schriftsteller. Diese Unrichtigkeit entschuldigt der Autor: „Il me fallait, parmi ces soldats représentant l'héroïsme militaire de la race, quelqu'un qui en personnifiait l'esprit ... Boisrond-Tonnerre est en effet le premier en date de nos écrivains¹¹.“

Boisrond-Tonnerre widerlegt auch das Vorurteil eines weißen Pflanzers, der in der Unterhaltung mit dem haitianischen Gebildeten zugeben muß:

„... votre langue est une arme!

Vous faites de l'esprit, Monsieur, que c'est un charme.

Je ne m'attendais pas — oui, vous parlez comme un —

Français¹².“

Die verzweifelte Sehnsucht der haitianischen Elite nach Anerkennung durch die Europäer klingt aus vielen Dokumenten dieser Zeit heraus. D. Delorme, bedeutender Publizist dieser Zeit, stellt sich diese Anerkennung in einem Dialog zwischen einigen Haitianern und Franzosen so vor:

Der Franzose: „... et ce peuple est intelligent.“ „Et cette intelligence, continua Georges [der Haitianer] suit le courant des idées de la France. Or l'esprit français, si vivace et si fécond partout ne restera pas stérile dans le nouveau monde...“

Der Franzose: „... je n'ai pas manqué de remarquer combien la langue française, qui se parle en cette île, y a pour ainsi dire, naturalisé les idées de la France, ses mœurs, ses tendances sociales et politiques... A ce titre divers, je l'ai toujours pensé que les gouvernements français devraient s'intéresser au sort de cette jeune nation qui dans la paix et

l'ordre fondera un jour dans les Amériques une nouvelle civilisation française¹³.“

Der Lebensstil des haitianischen Bürgertums in der entscheidenden Zeit um die Jahrhundertwende ist französischen Vorbildern nachgeahmt. Die an sich unbedeutenden Dramen von Dominique Hippolyte zeigen ein in vielem übertriebenes Selbstbildnis dieser Elite und ihrer kleinen Welt, in der Gefühlsexaltationen, eine kleinbürgerliche Moral und vor allem ständige Diskussionen über Kunst und Kunstgenuß die Vorschrift sind. Die geschilderten Unterhaltungen sind durchaus ernstgemeint und entbehren daher nicht einer tragischen Komik, wenn man bedenkt, wie wenig dieses kleinbürgerliche Ideal den Verhältnissen dieser Zeit, den ständigen Bürgerkriegen, der zerrütteten Wirtschaft und der Auflösung jeglicher gesellschaftlichen Integration entsprach. Der Held André in *Le baiser de l'aïeul* schreibt an einem Theaterstück „L'Amour Vainqueur“, und gründet mit seinem kunstsinnigen Freundeskreis eine literarische Revue, in der man sich zum Beispiel über den Stil einer Grabrede unterhält: „En effet, un bon morceau . . . à la manière d'Anatole France¹⁴.“ Ein Freund verreist nach Frankreich und verabschiedet sich: „... je n'oublierai pas les délicieuses soirées passées en votre compagnie à entendre du Chopin et du Beethoven¹⁵.“

Der gesuchte Stil, in dem sich die Freunde unterhalten, ist bezeichnend für die Ästhetik dieser Schicht, die ihre Rechtfertigung in der Nachahmung eines nur halb verstandenen französischen Geschmacks sah:

André: „Messieurs, je vous reçois ici pour qu'avec moi vous puissiez jouir du clair de lune.“

Liémont: „Il est exquis, ce soir.“

Laurel: „Et la petite odeur de jasmin et de fleur d'oranger que charrie la brise le rend plus délicieux encore¹⁶.“

Die Entfremdung dieser Schicht von der haitianischen Realität zeigt sich deutlich in ihrer Begrenzung nach außen und ihrer strikten Exklusivität. Was um sie herum vorgeht, interessiert sie nicht, denn, wie Andrés Frau sagt, „on ne peut exiger que tout le monde parle de littérature, psychologie, sentiments¹⁷.“ Die Poesie dieser Epoche ist, wenn man von einem unechten Nationalismus absieht¹⁸, nicht in ihrem Inhalt engagiert. Sie folgt den französischen Schulen der Romantik und des Parnasse und ist der Ausdruck dieser Gefühlsexaltationen des Bürgertums. Die dieser Dichtung zugrunde liegende Absicht geht jedoch weit über die Darstellung eines persönlichen Erlebnisses hinaus: Diese Poesie soll die Fähigkeit der schwarzen Rasse beweisen, gleiches wie der Weiße zu leisten. Stolz beurteilt D'Artéry die Gedichte von Lescouflair:

„On les [die Gedichte] concevrait, certes, exhalés en pleine Ile de France de l'âme attentive et mélodieuse de quelque Hégésippe Moreau; mais il semble inimaginable que de tels accents, si pleins de délicatesse et de nuances estompées, aient pu naître et vibrer parmi la puissante flore haïtienne¹⁹.“

Außerdem hoffte man, den Haitianer in der Weise formen zu können, daß seine Bildung und Sensibilität der des Franzosen in keiner Weise nachstünden: „Rien n'est doué d'une plus grande vertu éducative que le culte des beaux vers et des belles actions²⁰.“

Vom Indigenismus wurde diese Dichtung schärfstens abgelehnt. Aus der Sicht der jungen Generation bedeutete sie die geistige Evasion einer Schicht, die die von ihr selbst geschaffenen Verhältnisse nicht ertragen konnte und es vorzog, sich in einen unechten Ästhetizismus zu flüchten. Er ergebe sich aus dem „besoin d'oublier, dans l'exercice littéraire, les guerres civiles qui ravageaient alors le pays, les intrigues des médiocres et cette politique du sabre dont était exclu l'esprit²¹.“

Zweifellos ist dies richtig, doch darüber hinaus sollten diese geistigen Leistungen auch eine Entschuldigung für das Versagen der Elite sein, dem Lande einen praktischen Fortschritt zu bringen und die materiellen Nöte des Volkes zu beseitigen. Leyburn zitiert die Antwort eines haitianischen Offiziers auf die Frage, warum das Land nicht besser bebaut sei: „The dusky soldier laid his hand upon his breast and waved his hand. ‚Ah!‘ he said, ‚that might do so for English or Germans or Franks; we of the Latin race have higher things to occupy us²².“

Frankreich ist der Mittelpunkt des geistigen Lebens und Haiti sein wenn auch mißachteter Vertreter in der Neuen Welt; die angelsächsischen Nationen jedoch vertreten ein verdammenswertes Streben nach materiellem Wohlergehen: „... L'Angleterre et les États-Unis envahissent le monde. Mais l'intérêt matériel n'est pas le seul que recherchent les hommes et il appartient à la nation française de contrebalancer cette tendance matérialiste²³.“

So sah das haitianische Weltbild dieser Zeit aus. Die Verachtung, hinter der sich die Angst vor der Kritik und der Macht des großen Nachbarn verbirgt, erklärt in vielem das Verhalten des Haitianers während der amerikanischen Besetzung. Die Amerikaner kümmerten sich tatsächlich nur wenig um die hohen geistigen Ideale der Elite. Eine ihrer ersten Amtshandlungen war es, die Schließung sämtlicher Oberschulen in der Provinz durchzusetzen und die Schüler in einem landwirtschaftlichen Programm einzusetzen, das zunächst einen Kurs in der Landwirtschaftlichen Schule von Damien und später den Einsatz der Absolventen auf Lehrfarmen im ganzen Lande vorsah. Dieser Schlag

gegen das klassische Bildungsideal zugunsten einer pragmatischen, der wirtschaftlichen Grundlage des Landes angepaßten Erziehung bestimmte von Anfang an das Verhältnis der Haitianer zu den USA. Dantès Bellegarde, Erziehungsminister zu dieser Zeit und fanatischer Verfechter des französischen Bildungsideals, drückt die Befürchtung der Haitianer aus, diesem Vorgehen könne eine Fehleinschätzung der Rasse zugrunde liegen: „La grande faute des Américains fut de créer la croyance... qu'ils voudraient ruiner le système scolaire d'Haïti, jugé par eux trop académique, pour y substituer un système purement professionnel pouvant seul convenir à une nation inférieure de scieurs de bois et de porteurs d'eau²⁴.“

Die davon direkt betroffene Generation, die sich in wenigen Tagen auf ein anderes, vollkommen undenkbares Lebensziel hin orientieren sollte, stand vor einem Nichts. Unter ihnen, die sich später gern als die „écrasés“, die Verlorene Generation, bezeichneten, waren viele, die sich nun dem Indigenismus und radikaleren Ideologien verschrieben. Jean F. Briere schilderte treffend die Wirkung des amerikanischen Dekrets:

„... un peu partout, du Cap-Haïtien aux Cayes, des adolescents partaient vers la vie, cachant sous leurs vestes râpées des volumes d'histoire ou des essais médiocres; il venaient de traduire l'Énéide et Cicéron et l'on venait un beau jour leur dire: 'Tout cela est inutile et absurde. Gagnez votre vie!'

... d'autres quittèrent la province et vinrent tenter leur chance à Port-au-Prince — qui dira la vie des étudiants de province dans les garçonnières [gemeinsam gemietete Häuser der Studenten], ce drame de tous les jours sous les yeux indifférents d'une foule qui vous tue enfin de vous élever un socle — d'autres vers la littérature et le mal de l'infini; tous vers l'unique et horrible destin des écrasés que nous sommes²⁵.“

Es ist bedeutsam, daß gerade der amerikanische Pragmatismus viele junge Leute der Literatur zuführte. Der Amerikaner galt nach wie vor als kulturlos, und auch die Selbstbesinnung der Haitianer richtete sich nicht darauf, was ihnen der Eindringling zu bieten hatte, sondern erschöpfte sich in Überlegungen darüber, was den Zusammenbruch der alten Elite verschuldet hatte. Das Bildungsideal und die Rolle der Literatur im haitianischen Geistesleben blieben davon unberührt. Letztere gewann sogar an Gewicht, denn sie zeichnete die neue Richtung, den Indigenismus, vor, von dem man sich die Rettung versprach. 1917, zwei Jahre nach dem Beginn der Besetzung, hielt Price-Mars eine Rede an die haitianische Jugend:

„... Or, la bonne nouvelle que je vous apporte ce soir, c'est que la lecture de goût est l'un des moyens de nous affranchir même provisoirement, même momentanément, des conditions de turpitudes où la veulerie, l'ignorance et la lâcheté des uns et des autres nous ont plongés. Lisez donc, jeunes gens. Lisez pour vous instruire, lisez pour apprendre à devenir meilleurs que nous, lisez pour fuir quelquefois les réalités mauvaises de notre vie²⁶.“

Der Indigenismus, für den die schöne Literatur zwar nicht einziges, jedoch wichtigstes Aussagemittel war, ließ die Beziehung von Literatur und „Fortschritt“ unangetastet; lediglich die Vorstellung, die Literatur sei ein Zeichen des Fortschritts, verlor an Bedeutung gegenüber der Absicht, sie als ein Mittel dazu zu benutzen. Dies hat zur Folge, daß der Indigenismus und vor allem seine kommunistischen Epigonen das Schaffen und Lesen von Literatur nicht als Statussymbol für eine Klasse ansehen. Sie wollen vielmehr über das Volk und für das Volk schreiben, denn „un travailleur conscient doit lire²⁷“. Eine echte Volksliteratur, wie sie von J. Roumain und Jacques Alexis gewünscht wird, ist jedoch in Anbetracht der materiellen und bildungsmäßigen Lage der unteren Klassen undenkbar.

Wie aber steht die heutige junge Elite zur haitianischen und ausländischen Literatur?

Die Organisation des haitianischen Schulwesens schließt sich wieder eng an das französische an. Zwar wurde vor wenigen Jahren die haitianische Literatur als Pflichtfach neben den Unterricht in französischer Literatur gestellt, doch behauptet letztere ihre Stellung als meist gelesene und zitierte. Unsere Umfrage²⁸ weist nach, daß trotz des Zurücktretens Frankreichs aus dem politischen, wirtschaftlichen und geographischen Leben des Haitianers, trotz Indigenismus und Négritude der geistige Einfluß Frankreichs unvermindert groß ist. Es ist bemerkenswert, welche wichtige Rolle die französische Literatur in Haiti noch spielt²⁹: Unter den als bevorzugt genannten Schriftstellern aus dem Ausland überwiegt die Zahl der Franzosen mit 430 Nennungen bei weitem. Das Interesse an nordamerikanischer Literatur ist trotz der geographischen Nachbarschaft Haitis zu den Vereinigten Staaten und trotz deren Einflusses auf Wirtschaft und Politik nur gering. Die Zahl der genannten lateinamerikanischen Autoren ist ebenso wie die Zahl der Negerautoren kaum erwähnenswert; weder die Négritude noch sonstige Gemeinsamkeiten der Lebensbedingungen haben also eine große Bedeutung.

Interessant ist auch die große Zahl der als bevorzugt angegebenen französischen Klassiker. Ohne Zweifel ist hier nicht die tatsächliche

Kenntnis und Lektüre maßgebend, sondern das Weiterwirken des Bildungsideals aus dem vorigen Jahrhundert, in dem die Zitierung der französischen Literatur Merkmal der Zugehörigkeit zur gebildeten Schicht darstellte. Die Frage nach der tatsächlichen Lektüre des Haitianers gibt hierüber Auskunft³⁰. Unter den Antworten überwiegen Stereotypen wie „romans à thèse“, „questions sociales“ und wissenschaftliche Interessengebiete, also inhaltsbezogene Angaben, wie wir es bei der Vorliebe für engagierte Literatur erwarten. Auch die geringere Streuung der in der Klassik und Romantik als bevorzugt angegebenen Autoren weist darauf hin, daß die Nennung der französischen Klassiker einen Wert an sich darstellt, der größer ist als der der Nennung der weniger bekannten Autoren der Négritude.

Trotzdem scheint uns gerade die Hervorhebung der Romantik und des 18. Jahrhunderts bei den französischen Klassikern noch eine weitere Auskunft zu geben. Die meistgenannten Autoren folgen nicht dem Prinzip des Engagements. Unsere Frage nach den Gründen für die Bevorzugung einer bestimmten literarischen Schule³¹ macht zunächst eine große Unsicherheit offenbar, die sich in der Nichtbeantwortung dieser Frage ausdrückt und zweifellos auf die mangelnde tatsächliche Kenntnis der zitierten literarischen Schulen zurückzuführen ist. In den Fällen, in denen die Frage beantwortet worden ist, wurde wiederum auf der Klassik und Romantik bestanden. Als Grund der Vorliebe wird für die Klassik in den meisten Fällen die strenge künstlerische Gesetzmäßigkeit, für die Romantik der persönliche Ton, der „Individualismus“ des Dichters, angegeben. Diesen an sich gegensätzlichen Gründen ist gemeinsam, daß es sich um die Bevorzugung eines künstlerischen Prinzips handelt und nicht um die außerliterarische Wirksamkeit, die das Kriterium für die engagierte Literatur ist.

Diese Tatsache und der aus den Antworten auf die späteren, gezielten Fragen ablesbare Vorzug, der der engagierten Literatur gegeben wird, weisen darauf hin, daß der Haitianer an die einheimische und die ausländische Literatur zwei verschiedene Maßstäbe anlegt: Die französische Literatur beurteilt er nach dem ästhetischen und künstlerischen Wert, die einheimische Literatur jedoch nach ihrer Wirksamkeit im sozialen Bereich.

Die Literatur wird in Haiti bei der persönlichen Beurteilung vollkommen verschiedenen Kriterien unterworfen: Sie unterliegt im Falle der ausländischen Literatur individuellen und oft emotionalen Gründen, die sich in zahlreichen Stereotypen auffinden lassen:

„J'aime l'école Romantique, parce qu'elle a une nécessité humaine, le besoin d'amour sous toutes ses formes.“ (Männlich, 44 J., Advokat.)

„Ses thèmes coïncident avec ma nature sentimentale...“ (Männlich, 19 J., Student.)

„L'école littéraire du XIXe siècle se rapproche le plus du lyrisme de mon cœur.“ (Weiblich, 68 J.)

Alle drei zitierten Befragten gaben jedoch später an, sie gäben der nichtengagierten gegenüber der engagierten Literatur den Vorzug³².

Es stellt sich notwendigerweise die Frage, nach welchen Kriterien der Haitianer die Leistung seiner einheimischen Schriftsteller beurteilt.

10. Kapitel: Der Einfluß der Leserschaft auf die Neigung der haitianischen Schriftsteller zum Engagement

Eine Literatur, die im wesentlichen darauf abzielt, auf die sozialen Verhältnisse zu wirken und das Verhalten des einzelnen im Bezug auf seine Gesellschaft zu beeinflussen, ist notwendigerweise nur aus ihrer sozialen Rolle vollständig zu begreifen. Wir haben das Schaffen und Lesen von Literatur als einen Kommunikationsvorgang verstanden, mit dessen Hilfe der Autor das Verhalten einer Gruppe steuern will. Daß unter anderem die schöne Literatur als Mittel zur Beeinflussung verwendet wird, ergibt sich aus der dargestellten Wertschätzung literarischen Schaffens als Zeichen des Fortschritts und der Bildung.

Die soziale Thematik und das Engagement ergeben sich wiederum aus der Erwartung, die an die Literatur geknüpft wird und die der besonderen haitianischen Situation entspricht: Der mit seiner Umwelt nicht einverstandene Haitianer kann seine Handlungsweise nicht auf die Gesellschaft ausrichten und ist orientierungslos. Diese Lücke wird durch ausländische Vorbilder oder durch übergeordnete Begriffe, wie Fortschritt, und Ideologien, wie die Négritude, ausgefüllt. Das heißt, der durch die fehlende gesellschaftliche Identifizierung begründete Mangel an Verhaltensnormen wird durch die bewußte Annahme ideologisch geprägter Verhaltensmuster überdeckt.

Unsere im weiteren zu beweisende erste Hypothese lautet, daß der haitianische Autor deswegen engagiert schreibt, weil die Mehrzahl seiner Leser von ihm die Mitteilung und Vertretung dieser Verhaltensmuster erwartet, das heißt, daß die im Werk vertretenen Wertungen eine Lücke im Wertesystem des Haitianers ausfüllen sollen.

Die von uns im März 1966 durchgeführte Umfrage zielte darauf ab, diese Erwartungen des haitianischen Leserpublikums sichtbar zu machen, um den Nachweis dafür zu erbringen, inwieweit das Engagement in der Literatur wirklich einem Bedürfnis der haitianischen Elite entspricht, also funktionelle Gründe hat³³.

Auf die direkte Frage: „Ziehen Sie die engagierte Literatur der nicht-engagierten vor?“ wurde in 77 Prozent der Fälle eine bejahende und nur in 6 Prozent eine verneinende Antwort gegeben³⁴. Wichtig ist auch, daß diese Frage, im Gegensatz zu anderen, von über 90 Prozent der Befragten beantwortet wurde. Das beweist, daß die Aufteilung in engagierte und nichtengagierte Literatur zumindest in den genannten Begriffen geläufig ist, daß also die Bevorzugung bewußt vollzogen wurde.

Was die Befragten unter der Formulierung „engagierte Literatur“ verstanden, kann aus den Antworten auf die weniger einengenden Fragen 11, 12, 13, 14 und 21 ersehen werden³⁵.

Aufschlußreich sind die Antworten auf die Frage nach den Erwartungen, die das Publikum an den Schriftsteller richtet, da diese unserer eigenen Fragestellung sehr nahesteht³⁶. Da die Antworten zu dieser Frage nicht gesteuert sind, finden wir natürlich eine große Vielfalt der Angaben, die sich jedoch in die uns interessierenden Kategorien zusammenfassen lassen: In 60 Prozent der Angaben werden dem Schriftsteller Aufgaben zugewiesen, die nicht mit der Literatur in direktem Zusammenhang stehen; er soll sich mit der Lösung nationaler Probleme beschäftigen und erzieherisch auf den Haitianer einwirken. Viermal wird die Pflicht des sozialen Engagements schlechthin, ohne weitere Angaben über dessen Richtung, aufgeführt.

13,3 Prozent der Angaben verlangen die Tätigkeit des Schriftstellers im Bereich einer nationalen, eigenständigen Literatur, im Gegensatz zu einem sich an ausländischen Beispielen orientierenden Schrifttum, und nur die restlichen 26,7 Prozent weisen darauf hin, wie der Schriftsteller schreiben und welche Themen er vorzüglich in seinem Werk verwenden soll, und beziehen sich in den meisten Fällen auf die Doktrin der Griots. Die erste, 60 Prozent umfassende Gruppe sieht eindeutig die Pflicht des haitianischen Schriftstellers im sozialen Engagement, denn die Ziele, die er verfolgen soll, sind außerliterarischer Natur, doch auch in der zweiten und dritten Gruppe zielen viele der genannten Vorstellungen auf ein soziales Engagement ab, das auf dem Umweg über eine bestimmte Literaturform verwirklicht werden soll, die im Sinne des Indigenismus das Mittel zum Erreichen bestimmter sozialer und sozial-psychologischer Ziele ist. Als solches muß zum Beispiel das Verlangen nach der „couleur locale“ angesehen werden, die, wie gesagt, den seinem Lande entfremdeten Haitianer zur Wirklichkeit Haitis zurückführen soll. Teilen wir daher die genannten Aufgaben des haitianischen Schriftstellers nach diesem Gesichtspunkt noch einmal auf, so läßt sich sagen, daß 90,6 Prozent der Forderungen nicht auf eine künstlerische

Qualität abzielen, sondern auf die Wirksamkeit zur Lösung nicht-literarischer Probleme³⁷.

Ähnliches ergibt sich aus der Kritik der schon vorhandenen Literatur. Von 60 Nennungen der meistbevorzugten Werke³⁸ entfallen 44 auf eindeutig engagierte Werke von J. Alexis, Price-Mars und Roumain.

Auf die Frage nach dem persönlich bevorzugten haitianischen Autor³⁹ wurden ebenfalls in 71,7 Prozent der Angaben engagierte Autoren genannt. Die Vorliebe wurde in 60,4 Prozent der Fälle mit dem sozialen Engagement des betreffenden Autors begründet.

Die Gründe für die Bevorzugung bestimmter Autoren beziehen sich fast immer auf deren positive Haltung zu den literarischen Forderungen von Brouard: Die Zeichnung der haitianischen Sitten, der Bezug zur haitianischen Geschichte, die Beschäftigung mit haitianischen sozialen Problemen werden lobend hervorgehoben, und aus der ständigen Wiederkehr des Adjektivs „haitianisch“ geht schon hervor, daß die Beschreibung der nationalen Gemeinsamkeiten und die Suche nach einer haitianischen Lebensform begrüßt werden. In einzelnen Antworten wird direkt auf dieses Ziel eingegangen:

„Je préfère *Gouverneurs de la Rosée* [einen Roman von Jacques Roumain] parce que tous les haïtiens s'y retrouvent.“ (Männl., 19 J., ohne Beruf.)

„En lisant je me suis sentie dans mon pays.“ (Weibl., 34 J., Sekretärin.)

„Je me suis senti proche de la réalité haïtienne.“ (Männl., 29 J., Lehrer.)

„Je me retrouve autant que Haïtien.“ (Männl., 23 J., Student.)

„Avec lui [Jacques Roumain] j'ai découvert mon pays.“ (Weibl., 17 J., Schülerin.)

Alle diese Zitate zeigen deutlich, daß der Leser von dem literarischen Werk eine Führung in seinem Verhältnis zur Umwelt erwartet.

Der Autor selbst sieht sich in diesem Sinne. Jacques Roumain beschreibt die Aufgaben des Schriftstellers:

„[Il] est avant tout un témoin et un *acteur* du drame historique. Tandis que le destin de l'humanité est en jeu dans une formidable révolution mondiale, il n'a pas le droit de se réfugier dans la propriété privée d'une solitude spirituelle et de continuer à donner à la poésie le sens d'une petite chanson balancée entre les pôles traditionnels de l'érotisme et du rêve⁴⁰.“

Die Literaturkritik nach inhaltsbezogenen Kriterien hat natürlich ihre sehr problematische Seite: Oftmals tritt die Kritik selbst in den Dienst der aktuellen Ideologien, ist also selbst schon engagiert und vermag die außerliterarische Zielsetzung der Literatur früher Epochen nicht im

Verhältnis zu den jeweiligen Zeitumständen zu sehen. Literarische Schulen aus anderen Epochen werden dann in Bausch und Bogen verurteilt.

Dieses Schicksal erfährt heute die haitianische Literatur des vergangenen Jahrhunderts, besonders die Poesie, die sich stark an die französischen Vorbilder anlehnt, wogegen in der ausländischen Literatur gerade diese Romantik besonders geschätzt wird. Die auf unsere Umfrage als bevorzugt angegebenen haitianischen Autoren und Bücher gehören zum größten Teil dem Indigenismus an⁴¹. Dementsprechend sind nur 15 Prozent der abgelehnten Autoren aus der Zeit nach 1915. Die Ablehnung der Schriftsteller des vergangenen Jahrhunderts wird zum einen mit deren starker Anlehnung an die französischen Vorbilder begründet, zum anderen aber auch mit einem „falschen“ Engagement, das nun als „Parteilichkeit“ bezeichnet wird⁴². Als bevorzugte haitianische literarische Epoche werden 49mal der Indigenismus und nur 19mal frühere Schulen genannt⁴³.

Natürlich versuchen die beiden bedeutendsten haitianischen Literaturkritiker, Pradel Pompilus und Ghislain Gouraige, die literarischen Epochen Haitis nicht zu werten, sondern aus ihrem zeitlichen Zusammenhang heraus zu erklären. Ihren Werken, die im Schulunterricht herangezogen werden, ist es zu verdanken, daß die literarische Revolution des Indigenismus die Erinnerung an frühere literarische Auffassungen nicht ganz verdrängt hat. Allerdings beschränkt sich die Kenntnis der Werke anderer Epochen auf das im Literaturunterricht erworbene Wissen: Die erschwerte Zugänglichkeit der alten haitianischen Literatur und die zahlreichen Vorurteile, die ihr entgegengebracht werden, bewirken, daß, abgesehen von den wiederaufgelegten Romanen Justin Lhérissons, kaum irgendwelche früheren haitianischen Autoren als Lektüre genannt werden⁴⁴.

Zu welchen Ergebnissen eine engagierte Literaturkritik führen kann, zeigen Werke aus neuerer Zeit, unter denen *Les origines sociales de la littérature haïtienne* von Hénock Trouillot das wichtigste ist. In diesem in Haiti preisgekrönten Werk wird zwar eine ausgezeichnete Dokumentation vorgelegt, doch die Absicht des Autors läßt sich schon aus den fortwährenden Angriffen schließen, die er gegen die objektive Betrachtungsweise von Pompilus und Gouraige richtet⁴⁵. Trouillot hingegen legt sein umfangreiches Material dahingehend aus, daß die gesamte Literatur vor 1915 „une littérature de classe, ou plutôt des partis“ sei⁴⁶, geschrieben von Mulatten, die schon ihrer Hautfarbe nach dem Volke feindlich gegenüberstehen müssen. Diesen „pétionnistes“ und „rigaudins“, wie er sie nach den Mulattenführern Pétion

und Rigaud abstempelt, sei ein uneigennütziges Engagement unmöglich gewesen, ihre sämtlichen Bestrebungen seien also abzulehnen. Wenn daher ein Pierre Faubert in seinen Liedern *Aux Haïtiens* zur Einigkeit auffordert, so vermutet Trouillot, daß Faubert damit die Herrschaft der Mulatten über das Volk meine:

„Pierre Faubert, comme plus d'un écrivain de notre histoire, croyait en la possibilité d'une union nationale. Cela va sans dire [Faubert sagt es auch nicht], cette union se réaliserait en faveur des privilégiés de notre société post-coloniale où l'ancien affranchi, après avoir pris la place de l'ex-colon, tendait plutôt à conclure une alliance avec lui, et qui leur permettrait de mieux exploiter les masses populaires, c'est-à-dire, les anciens esclaves⁴⁷.“

Spricht sich ein Dichter der damaligen Zeit für den Frieden aus, wie es Tertulien Guilbaud tut, so wird ihm vorgeworfen, daß er die Klasse mißachte, die für ihre Rechte kämpfen müsse, denn sein Werk „permet de souligner une tendance caractéristique du poète, une inclination obsédante à l'abnégation sur le plan social et à une abnégation qui, s'étendant sur l'histoire, en voile ou renie l'âpreté avec laquelle les hommes se jetèrent dans la lutte pour la vie ou se disputèrent le droit d'atteindre à la hauteur de la destinée humaine⁴⁸.“

Wenn er gegen den Historiker Beaubrun Ardouin zu Felde zieht, so bedeutet dies keinesfalls, daß er eine engagierte Geschichtsschreibung ablehnt, denn „L'histoire . . . et pas moins que l'éloquence et les autres genres littéraires, n'est pas un passe-temps⁴⁹“. Beaubrun Ardouin vertritt vielmehr nur die falsche Richtung: Er ist den schwarzen Unabhängigkeitskämpfern nicht gewogen und wird daher von Trouillot verurteilt: „L'homme de parti, l'homme de classe, le rigaudin, pourquoi ne pas l'admettre une fois pour toutes, se vengeait en se faisant historien⁵⁰.“

Es sei zugegeben, daß Beaubrun Ardouin tatsächlich die einzelnen historischen Persönlichkeiten nach ihrer Rassen- und Klassenzugehörigkeit aburteilte, doch sein Kritiker Trouillot tut dies nicht weniger. Von beiden darf man keine Objektivität verlangen, sie sind nur aus ihren jeweiligen Ideologien und Vorurteilen heraus zu verstehen.

Ebenso wie Trouillot den Dichtern dieser Zeit Absichten unterlegt, die keinesfalls aus den zitierten Texten zu ersehen sind, werden andere mit oft vollkommen widersprüchlichen Urteilen bedacht, je nach dem gerade zitierten Text. So wird das Drama Ethéards *Le Monde chez nous*, in dem der Autor die Sitten der Mulatten verspottet, sehr gelobt: „... à nos regards étonnés de l'objectivité des multiples observations...⁵¹.“ Als jedoch in dem späteren Drama *La Fille de l'Em-*

pereur Dessalines einen Offizier, den Liebhaber seiner Tochter, töten läßt, ändert sich die Meinung über den Autor: „Comme on le voit, ce n'est déjà plus le Liautaud Ethéard de *Le Monde chez nous*; chez lui, l'homme de parti perce, du parti des anciens rigaudins et des pétionnistes⁵².“

Ein bezeichnender Ausfall gegen die Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts umschreibt das ganze Vorurteil Trouillots, das eine objektive Untersuchung unmöglich macht:

„C'est l'esprit de ces hommes qui a prédominé dans la politique haïtienne. C'est ce même esprit qui a produit nos œuvres littéraires. C'est pourquoi, en allant au fond des choses, on peut dire que la littérature haïtienne, sauf quelques rares et nobles exceptions, est une littérature élaborée en faveur d'une petite élite rapace, anti-progressiste, anti-peuple. Et cette littérature, la nouvelle génération doit l'aborder avec précaution. Car elle a toujours voilé la tragique réalité sociale de ce pays⁵³.“

Das Urteil über die Literatur bis 1915 — ein zweiter angekündigter Band ist noch nicht erschienen — richtet sich nicht nach künstlerischen Kriterien oder nach der Wirksamkeit des Werkes zu seiner Zeit, sondern nach einer eventuell schädlichen Wirkung heute.

Trouillots Werk ist besonders verwirrend, da es sich den Anschein wissenschaftlicher Glaubwürdigkeit gibt und auch tatsächlich viele neue Unterlagen beibringt. Daneben gibt es jedoch eine große Zahl von anspruchloseren Schriften, die einen ähnlichen „terrorisme intellectuel“⁵⁴ auszuüben versuchen. Sie sind deutlicher und direkter als das Werk Trouillots, da sie sich um keinen Anschein bemühen und auf Beweisführung und logischen Aufbau verzichten. Hierfür ist eine Schrift von René Piquion charakteristisch, der die heute gängige Ideologie einer haitianischen Kultur „von unten“ mit der Klassen- und Rassenkampf-Ideologie der Négritude verbindet. Auch er ist zunächst gegen jede Art nichtengagierter Kunst oder Wissenschaft:

„L'histoire non engagée consacre un mensonge; la littérature non engagée reflète une mystification. Elles n'existent que dans la pensée abstraite ou ne servent que comme écran de fumée ou moyen de diversion. Il n'y a que les naïfs et les niais à y ajouter foi.

L'histoire et la littérature deviennent, par définition, engagées. Grâce à elles, les classes opprimées arrivent à prendre conscience. Alors du fait du conflit social exprimé dans les thèses, la route s'ouvre au progrès des nations⁵⁵.“

Er wirft den haitianischen Studenten „le soi-disant esprit d'objectivité à la mode dans l'élaboration de la plupart des thèses de sortie de

l'École Normale Supérieure“ vor. „Dans l'interprétation des faits du passé leur auteur s'ingénie, en effet, à leur enlever tout caractère social spécifiquement haïtien⁵⁶.“

„Sozial“ hat im haitianischen Sprachgebrauch heute einen besonderen Sinn: Der Autor, der sich mit sozialen Problemen befaßt, muß notwendigerweise die Existenz der Klassen in Betracht ziehen und daraus das verdammenswerte Verhalten der Mulatten, der Schuldigen, und die Verherrlichung der Unterdrückten, der eigentlichen Träger der Nation, schließen. Das größte Verbrechen ist „nier le fait de classe autant que le fait de race jusqu'à ridiculiser la négritude, cette expression de l'orgueil de race en Amérique, ce suprême levain de l'indépendance en Afrique⁵⁷.“

Wird dieser sozialen Pflicht Genüge getan, so kann die künstlerische Gestaltung in den Hintergrund treten. Inhalt ist wichtiger als Form: „D'ailleurs, cette littérature est avant tout une littérature de combat encore privée de la sérénité propre aux autres grandes littératures nationales...“

Dies sei erklärlich aus der sozial anomalen Situation der Schriftsteller: „Piétinés dans une société anormale, quand il leur advient d'exprimer leurs aspirations, leurs espoirs, leurs revendications et leurs droits, ils le font d'une façon si spontanée qu'ils peuvent éventuellement négliger la forme considérée à leurs yeux comme facteur secondaire⁵⁸.“

Hieraus läßt sich eindeutig erkennen, daß die Kriterien, nach denen die haitianische Literatur geschaffen wird, unserer traditionellen Betrachtungsweise direkt entgegengesetzt sind:

Wenn für unseren abendländischen Literaturbegriff ein publikumsorientierter Autor verdächtig ist und gerade die originelle und abseitsstehende Einzelleistung honoriert wird, so ist für den haitianischen Schriftsteller gerade das Gegenteil der Fall: Man fordert von ihm Konformität mit den zeit- und umstandsbedingten sozialen Tendenzen. Wissenschaft und Literatur gehorchen nicht gattungsimmanenten Gesetzen, sondern außerliterarischen Zielen. Die Richtigkeit des Inhalts — wohlverstanden die zeitbedingte Richtigkeit — tritt vor die Form. Demzufolge ist der Druck des Publikums auf den Schriftsteller in der sozial orientierten Literatur wesentlich größer als in einer traditionellen.

11. Kapitel: Die Stellung des Schriftstellers innerhalb seiner Klasse

Es ist nicht selten versucht worden, das Engagement auf Lebensumstände des Schriftstellers und auf seine Erfahrungen als Mitglied einer bestimmten Schicht zurückzuführen, so zum Beispiel die Kritik an

einer bestimmten Gruppe durch persönlich erlebte Kränkungen und bittere Erfahrungen des Schriftstellers zu erklären. Ein solches Vorgehen hat zweifellos seine Berechtigung, wenn es darum geht, in einzelnen und historisch greifbaren Fällen die entscheidenden Erlebnisse im Leben eines Schriftstellers und deren Einflüsse auf sein Werk aufzufinden. Historische Zufälle können viel erklären: Entstehen und Form der Négritude beruhen, wie gesagt, auf dem Zusammentreffen von Aimé Césaire, Senghor und André Breton in Paris; wir glauben aber nicht, daß diese Feststellung für das Verständnis der Négritude entscheidend oder auch nur wichtig ist. Vor allem für die Lösung der Aufgabe, die wir uns gestellt haben, sind Einzelergebnisse dieser Art sinnlos, denn sie sind einmalig und nicht wiederholbar und lassen sich daher nicht als Belege für soziologische Theorien verwenden. Der Anlaß für ein Werk oder eine Ideologie kann wohl in einmaligen geschichtlichen Umständen liegen; die eigentlichen Ursachen jedoch finden wir in unzähligen kleinen, alltäglichen Begebenheiten, kurz, in der sozialen Erlebniswelt des Schriftstellers. Und diese ist nicht historisch und einmalig, sondern schichttypisch und wiederholbar.

Coulthard, Universitätsprofessor in Jamaika, erklärt die sozialrevolutionäre Literatur auf den Westindischen Inseln durch die soziale Herkunft der Schriftsteller: Sie kämen fast alle aus einer unterdrückten und notleidenden Schicht, „almost always of the middle class, but in some cases of very humble origins“⁵⁹, und ihre Unzufriedenheit mit den sozialen Verhältnissen in Haiti oder Jamaika sei aus persönlichen, bitteren Erlebnissen verständlich.

Dieser Behauptung widerspricht zunächst die Erfahrung, daß ein sozial aufsteigendes Individuum nicht zur Zerstörung, sondern zur Befolgung der Regeln seiner neuen Klassenzugehörigkeit neigt. Nur der, der sich seiner sozialen Position ganz sicher ist, kann es sich leisten, gegen seine Schicht anzugehen. Wollen wir daher die soziale Thematik des Schriftstellers mit seiner Stellung in der Gesellschaft in Verbindung bringen, so ist es günstiger, nicht einem sozialen Aufstieg nachzuforschen, sondern die besondere Stellung des Schriftstellers innerhalb der Elite zu erfassen. Wenn wir die Behauptung Coulthards im Falle Haiti nachprüfen — in dem Maße, in dem die notwendigen Daten erreichbar sind —, so ergibt sich, daß nur wenige haitianische Schriftsteller nicht von Geburt an der Elite angehörten. Gerade Jacques Roumain und Jacques Alexis, die beiden Verfechter des Kommunismus, kommen aus sehr angesehenen Familien⁶⁰. Ohnehin ist der Begriff „middle class“, den Coulthard hier verwendet, etwas ungenau, denn er geht von gleichen sozialen Verhältnissen auf allen Westindischen

Inseln aus, ohne die für Haiti geltenden Einschränkungen zu machen: Als Oberschicht gilt für ihn die Geldaristokratie, die auf dem Großgrundbesitz beruht. Von dieser Schicht kann man wohl eine Mittelklasse von kleinen Beamten, Angestellten und Lehrern absetzen. Für Haiti hatten wir jedoch festgestellt, daß das soziale Kriterium Bildung ist. Großgrundbesitz spielt überhaupt keine Rolle, und auch der Reichtum ist nicht entscheidend: Die Elite ist eine genau abgegrenzte Gruppe, die in den Städten⁶¹ von der Politik, der Verwaltung und dem Handel lebt und demnach eher der „middle class“ von Coulthard entsprechen würde. Die Beschäftigung mit Literatur weist dem einzelnen einen bedeutenden Platz in der gesellschaftlichen Hierarchie zu. Die soziale Kritik in der Literatur geht also nicht von unten, von den sozial Frustrierten, nach oben, an ein sattes Bürgertum, sondern von den Höchstgestellten an ihre eigene soziale Schicht. Das Schaffen von Literatur ist auf die Oberschicht beschränkt. Dort ist es ein schichtinternes soziales Kriterium, durch das eine besondere, hochgestellte Gruppe innerhalb der Oberschicht entsteht. Gouraige nennt sie wegen ihrer engen Verbundenheit spöttisch eine „*république des camarades*“⁶². Ihre Aufgabe ist es, eine institutionalisierte Kritik, ideologische Führung und integrierter Widerspruch zu sein. Die Oberschicht kann und will die soziale Frage in Haiti nicht lösen; es bleibt ihr zur Beruhigung jedoch die ständig wiederholbare Ersatzhandlung, sie auf dem Papier gelöst zu haben.

Es ist aufschlußreich, diese Stellung der Schriftsteller als Gruppe innerhalb der Elite zu verfolgen:

Innerhalb der Oberschicht finden ständig Positionsverschiebungen statt, die in der politischen Unstabilität des Landes begründet sind. Will der junge Haitianer, der sein Diplom der juristischen oder ethnologischen Fakultät gemacht hat, in eine der begehrten und lukrativen Staatsstellungen aufsteigen oder gar politischer Funktionär werden, so muß er sich für einen aussichtsreichen politischen Kandidaten einsetzen. Tritt nun (meist auf gewaltsame Weise) ein Wechsel der Regierung ein, so werden in alle Staatsstellungen Leute berufen, die den neuen Machthaber unterstützen. Das bisherige Personal wird arbeitslos und geht zum Teil ins Exil. Es bildet eine neue Opposition, denn oftmals hängt die Existenz davon ab, die verlorenen Positionen wiederzugewinnen. Dadurch, daß die Politik zur Existenzfrage wird, sind die Machtkämpfe sehr hart. Dieses System wird zwar von den Betroffenen selbst heftig kritisiert, doch solange sich die wirtschaftliche Basis der Oberschicht nicht ändert, wird sich auch die Politik nicht den sachlichen Fragen unterordnen.

Betrachten wir nun den Werdegang der haitianischen Schriftsteller⁶³, so fällt eine verblüffende Übereinstimmung im Schicksal der Autoren ins Auge: Die meisten von ihnen beginnen nach einem Studium der Jurisprudenz als Lehrer oder als Journalist ihre Laufbahn, die stets in eine politische Karriere oder in eine hohe Verwaltungsstellung einmündet und oftmals durch einen Regierungswechsel jäh endet. Sehr viele Schriftsteller verbringen dann ihren Lebensabend im Ausland, sei es im Exil oder sei es als Diplomat⁶⁴.

Diese politische Karriere scheint also eine schriftstellerische Tätigkeit zu begünstigen. Die andere wesentliche Berufsgruppe in der Oberschicht, die im Handel Tätigen, hat kaum⁶⁵ etwas zur haitianischen Literatur beigetragen. Es ist interessant zu sehen, daß bei den erfaßbaren Berufen der Väter der Schriftsteller die Tätigkeit im Handel überwiegt. Innerhalb der Oberschicht ist die Rolle des Politikers also erworben und nicht zugeschrieben. Die Gruppe der Politiker-Schriftsteller ist somit keine geschlossene Klasse⁶⁶.

Es wird oftmals gegen eine sozialwissenschaftlich geprägte Literaturbetrachtung eingewendet, daß gerade der Künstler mit seiner genialen Einzelleistung nicht in soziale Kategorien zu fassen sei, denn er sei notwendigerweise ein sozial Abgeschiedener, wenn nicht Asozialer. Dies ist besonders der Fall, wenn er nur Künstler ist und in keiner anderen Kategorie, zum Beispiel in einer Berufsgruppe, sozial greifbar wird.

Betrachten wir jedoch unsere Aufstellung⁶⁷ über die Lebensumstände der haitianischen Schriftsteller, so wird klar, daß dieses Argument hier nicht zutrifft; im Gegenteil: Der haitianische Künstler ist nicht nur ein geläufiger sozialer Typus, sondern es stellt sich zwangsläufig auch die Frage, ob das Literaturschaffen nicht einen eigenen Stellenwert in der Karriere dieses Mannes hat und in einem bestimmten Zusammenhang mit seinem sonstigen Wirken steht. Hierfür bietet sich zunächst die Erklärung an, daß das Schaffen einer sozial und politisch engagierten Literatur die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln und auf einer anderen Ebene ist. Es läßt sich denken, daß ein junger Haitianer, der die Probleme seines Landes erkannt zu haben oder eine wichtige Botschaft oder Ideologie seinen Mitbürgern mitteilen zu müssen glaubt, nun aus idealistischen Motiven zu jedem Mittel greift, um seine dringenden Anliegen bekanntzumachen und die Menschen aufzurütteln. Politik stellt die Verwirklichungsmöglichkeit der in der Literatur angesprochenen Einsichten dar. Idealbild wäre ein „engagierter Mensch“, wie ihn Piquion in der Person des senegalesischen Staatschefs sieht:

„Le plus souvent, l'homme de la rue voit dans le poète un inoffensif rêveur, et dans le théoricien un naïf idéaliste. L'histoire de la vie de

Senghor oppose un solennel démenti à ces affirmations superficielles. Il s'est, en effet, révélé un écrivain d'une classe supérieure et un universitaire au passé de soldat et de résistant, de fondateur, d'organisateur et de militant de parti⁶⁸.“

Der Schriftsteller ist somit ein Mann, der aus seiner Schicht durch die Einsicht in die materiellen und geistigen Nöte des Haitianers herausragt; sein Verantwortungsbewußtsein verpflichtet ihn zur politisch orientierten Öffentlichkeitsarbeit, die sich zum einen in der Beeinflussung der Jugend in der Schule, durch eine politische Einflußnahme, durch journalistische Tätigkeit oder durch das Schaffen engagierter Literatur ausdrückt. Literatur ist somit für ihn nicht Selbstzweck, sondern ein anderes Ausdrucksmittel, das sich als zweckmäßig herausstellt. So hofft Cinéas in dem Vorwort zu einem seiner Romane:

„... la fiction cruelle sera-t-elle plus heureuse que la pédante dissertation? Réussira-t-elle à moins faire dormir? A provoquer quelque réflexion utile d'un lecteur moins frivole? Suprême ambition qui dépasse les rêves les plus fous de son auteur⁶⁹.“

Ebenso weist Mathon im Vorwort zu einem Theaterstück darauf hin, daß die literarische Form nur wegen ihrer größeren Anziehungskraft verwendet worden sei:

„Enfin, je prie ceux qui liront cette brochure, de la considérer moins comme une œuvre visant à la gloire littéraire, mais comme un essai de critique sociale. Si je lui ai donné la forme dialoguée d'une pièce de théâtre, c'est pour en rendre la lecture plus facile et plus attrayante⁷⁰.“

Es erhebt sich natürlich die Frage, ob dieser Schriftsteller-Politiker nicht doch als eine Marginalexistenz angesehen werden kann, denn er wendet sich ja gegen seine Gesellschaft, meist sogar gegen seine Schicht, deren Sitten er verurteilt. Setzt er sich damit nicht von seiner Schicht ab und wird zur Randpersönlichkeit?

Wir finden tatsächlich verschiedene Male Hinweise der Künstler oder Kritiker auf ihre „Einsamkeit“. Magloire Saint-Aude wird zum Beispiel von Philipe Thoby-Marcélin als Außenseiter geschildert: „Témoin gênant d'un monde mal fait, il y promène un dos gauche et fatigué, mais avec la fierté farouche d'un peau-rouge inadapté, et riant parfois de son rire de chat quinteux aux petites des hommes⁷¹.“

Hier muß man sich daran erinnern, daß die gespannte Lage des Haitianers, der seine wirkliche Umwelt nicht als Wert betrachten kann, ein besonderes Verhalten mit sich bringt: Die Oberschicht muß sich von ihrem sozialen Hintergrund absetzen, die abgelehnte Wirklichkeit kritisieren, kurzum, sich selbst als Randpersönlichkeit setzen, um in einem besseren Lichte dazustehen als die Umwelt. Ebenso wie in Haiti die

Literaturkriterien anders sind, vertauschen sich hier die soziologischen Begriffe: Das Individuum, das mit seiner Umwelt uneins ist, stellt den Normalfall dar, und kritisiert wird der, der sich mit Haiti abfindet. Absurd formuliert, könnte Haiti somit als eine „Gesellschaft von Randpersönlichkeiten“ bezeichnet werden.

Die andauernde innere Opposition entspricht also einem Bedürfnis der Elite, sie zeigt sogar institutionelle Züge. Das obige Zitat, das aus einem Vorwort zum Werk Magloire Saint-Audes stammt, kann als eine lobende Äußerung aufgefaßt werden.

Hinzu kommt das Weiterwirken eines aus Europa überlieferten Klischees von der „lyrischen Einsamkeit“, das seinerseits auch wieder gern verwandt wird, um sich von der Umwelt abzusetzen, von der man nicht verstanden werden kann, da sie roh und ungebildet ist. Deutlich hört man dieses Klischee zum Beispiel aus den Zeilen Lescouflairs, eines Juristen mit einer glänzenden Karriere, heraus:

„L'on n'est poète qu'en aimant la solitude,

...

L'on n'est poète qu'en fuyant la foule folle⁷².“

Die Äußerung des Bedürfnisses, Haiti und die Welt zu verändern, wird von dem größten Teil der Oberschicht also als ein positiver Zug aufgefaßt; so wird dieses Ideal durch die Anerkennung, die es erfährt, direkt herausgefordert. Wenn daher über 83 Prozent der Befragten in der Umfrage als Motiv dafür, warum sie eventuell ein Buch schreiben würden, angeben: „Einsicht in die Notwendigkeit, an der Lösung der haitianischen Probleme mitzuarbeiten⁷³“, so müssen wir das Mitwirken dieser Wertvorstellungen in Rechnung setzen. Umgekehrt sehen die Haitianer als den idealen Politiker den an, der seine Bildung und seinen guten Willen durch literarische Verdienste bewiesen hat: Literatur und Politik verbinden sich nicht nur in der Vorstellung, daß beide Mittel zur Veränderung der mißliebigen haitianischen Situation sind, sondern auch durch ihr gleich hohes Prestige. Das Ideal, die Gebildeten und vor allem die Dichter an die Spitze des Staates zu stellen, drückt Demesvar Delorme schon im Titel seines Werkes *Les théoriciens au pouvoir* aus.

Diese Forderung, der er das ganze umfangreiche Werk widmet, begründet er so:

„Entre les deux termes extrêmes du problème politique qu'il s'agit de résoudre: un *seul* ou *tous à la fois* prenons pour moyen terme *les plus capables*, et nous aurons la solution⁷⁴.“

Was er unter „les plus capables“ versteht, zeigt er an dem Beispiel Lamartines:

„— c'est lui, le poète des poètes qui achèvera de prouver entre nous que la culture des lettres et du sentiment n'a rien d'incompatible avec la direction des sociétés, et que la poésie même la plus éthérée ne fait pas contraste avec la politique et le gouvernement⁷⁵.“

Seinen literarischen Ausdruck hat dieses Ideal in der kritischen Zeichnung des typischen haitianischen Politikers gefunden, der die eigensüchtige Ausnutzung seiner Privilegien mit krasser Unbildung verbindet, wie zum Beispiel Séna in Hibberts Roman *Séna* oder Eliézer Pitite-Caille in *La Famille des Pitite-Caille* von Lhérisson⁷⁶. Die Helden, die nicht nur eine umfassende Bildung haben, sondern auch dichterisch tätig sind, wie Gérard Delhi und Claude Sartène⁷⁷, müssen jedoch in dem Haiti scheitern, das Politik und Bildung nicht genügend verbindet.

Bezeichnend ist vor allem der Roman *Le choc en retour* von Jean-Baptiste Cinéas, in dem ausgerechnet den Franzosen die Meinung in den Mund gelegt wird, Haiti müsse sich von seinen Schriftstellern und Publizisten leiten lassen: Der korrupte Politiker Pernier, der nach einer Revolution gerade noch ins Ausland flüchten kann, wird in Frankreich überall nach den großen Männern Haitis gefragt. Man habe ihre Fähigkeiten in Frankreich bewundern können, als sie dort studierten, und man nehme an, daß sie zu Hause zu hohen staatlichen Ehren gelangt seien. Pernier sieht sich gezwungen, hinsichtlich des Verbleibs dieser Männer zu lügen, um sein Land nicht in den Augen der Franzosen bloßzustellen. So wird Pernier unter anderem nach dem Verbleib Janviers gefragt:

„N'est-pas qu'il est arrivé haut? Qu'il a rempli de hautes fonctions administratives, politiques, diplomatiques?“ . . . Die Antwort Perniers: „ . . . mon éminent compatriote a rempli une carrière administrative, politique, diplomatique en notre pays, digne de ses grands talents⁷⁸.“ . . . „Et Probus Blot, lui aussi, s'en alla sans laisser de trace. Pouvez-vous me renseigner sur son sort?“ Pernier muß wieder lügen: „Un grand Haïtien; un chef de file de sa Génération . . . Les Gouvernements se plaisent à le combler de faveurs. Place aux talents qui nous font honneur!“

„— Beau, admirable! C'est Athènes ressuscitée. Il semble qu'en votre cher pays, Apollon et Mars se disputent tous les droits, tous les privilèges . . .⁷⁹.“

Über das Schicksal Firmins ebenfalls falsch informiert, ruft der Franzose aus: „Ce n'est pas un pays sauvage que celui qui se laisse conduire par des hommes de cette trempe qui font l'honneur à l'homme⁸⁰.“

Es ist also nicht nur die staatspolitische Vernunft, die verlangt, die

geistige Elite an die Spitze des Staates zu stellen, sondern auch das Ansehen Haitis im Ausland.

Der hohe Rang, den die Literatur im Denken des Haitianers einnimmt, bringt es mit sich, daß Literatur und Politik auch ursächlich miteinander verknüpft werden: Ein junger Mann, der sich eine günstige Stellung in der Politik erwerben will, kann versuchen, die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit durch literarisches Wirken auf sich zu ziehen, eine Absicht, die natürlich hinter vorgegebenen idealistischen Motiven versteckt wird und, da sie nicht den Wertvorstellungen entspricht, nur schwer nachzuweisen ist. Aus den Antworten auf unsere diesbezügliche Frage: „Was wäre für Sie der wichtigste Grund, ein Buch zu schreiben?“⁸¹, können wir eigentlich nur entnehmen, daß das Motiv „Wunsch, Karriere zu machen“, nicht unbekannt ist; die wahre Bedeutung dieses Grundes wird wahrscheinlich durch die vorgegebene „Einsicht in die Notwendigkeit, an der Lösung der haitianischen Probleme mitzuarbeiten“, verdeckt.

Wie wenig eine unidealistische Begründung für die literarische Tätigkeit anerkannt ist, läßt sich aus einigen Romanfiguren ersehen: Das Bild des negativ gezeichneten Politikers schließt oftmals die schriftstellerische Tätigkeit zum Zweck einer schnellen Karriere ein:

„Maître Jérôme Paturault était un de ces politiquards professionnels qui servent tous les gouvernements. Il avait réussi en publiant des sonnets boiteux et symbolistes et des proses à la Valéry, sans verbe ni complément . . .“⁸².

Andererseits weisen Jadotte und Fardin in ihrer Literaturgeschichte auf den umgekehrten Fall hin: Oftmals muß man sich schon in der Politik einen Namen gemacht haben, um auf einen Erfolg in der Literatur hoffen zu dürfen: „Le plus souvent, si l'écrivain n'a pas une position politique qui le recommande à l'attention du public, ses œuvres pourrissent dans les librairies“⁸³.

Beide Fälle, den Eintritt in die Politik durch die Literatur und umgekehrt, dürfen wir jedoch nicht als ein beabsichtigtes Vorgehen des Politikers und Literaten ansehen: Sie sind vielmehr die natürliche Folge des engen Zusammenhanges zwischen Literatur und Politik in Haiti, die beide als Mittel zu einem Zweck angesehen werden: der Änderung der Verhältnisse in Haiti.

12. Kapitel: Der haitianische Büchermarkt

Die oben zitierte Feststellung von Jadotte und Fardin gibt einen kleinen Hinweis darauf, mit welchen Schwierigkeiten rein technischer und wirtschaftlicher Natur der haitianische Schriftsteller kämpfen muß. Die Eigentümlichkeiten, die sich in Haiti mit der Veröffentlichung und Finanzierung eines literarischen Werkes verbinden, haben einen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf die Literatur selbst: Sie begrenzen von vornherein die tatsächliche Reichweite der haitianischen Literatur.

Wir erhoffen uns aus der Analyse des haitianischen Büchermarktes die Klärung von zwei Fragen, mit denen sich das Problem der tatsächlichen Wirksamkeit der haitianischen Literatur umreißen läßt:

Wie groß ist der wirkliche Einfluß der in der Literatur angesprochenen Thesen auf das haitianische Volk? Wie groß kann er unter den gegebenen Umständen sein?

Warum begrenzt sich die haitianische Literatur auf nationale Fragen und versucht nicht, einen größeren, übernationalen Leserkreis für sich zu gewinnen?

In der Umfrage wurde versucht, die Kenntnis und den privaten Besitz von Büchern haitianischer Autoren festzustellen. Die beiden diesbezüglichen Fragen⁸⁴: „Welche Bücher haitianischer Autoren haben Sie gelesen?“ und „Besitzen Sie Werke haitianischer Autoren?“ mögen zunächst merkwürdig erscheinen, denn wer kann schon in einem Fragebogen einen Überblick über seine Lektüre und den Inhalt seines Bücherschranks geben? Die beiden Fragen scheinen zu umfangreich, als daß die darauf gegebenen Antworten in den Einzelheiten brauchbar sein könnten.

Wenn wir es trotzdem gewagt haben, die Fragen in dieser Form zu stellen, so hauptsächlich deshalb, weil sich sowohl durch Beobachtungen als auch in den Voruntersuchungen herausgestellt hat, daß der Haitianer weder sehr viele Werke der haitianischen Literatur besitzt noch sonderlich viele gelesen hat.

Natürlich tun wir hier einer kleinen Schicht von Bücher- und Literaturfreunden unrecht, deren Kenntnis und Besitz haitianischer Literatur die Möglichkeit übersteigt, alles im Fragebogen aufzuzählen, und die dies auch durch pauschale Zahlenangaben oder den Zusatz: „etc.“ vermerkt haben. Bezeichnenderweise geben aber nicht einmal 8 Prozent der Befragten an, mehr als 10 Bücher haitianischer Autoren zu besitzen. Der größte Teil, etwa 44 Prozent, zählt zwei bis fünf Bücher auf, und immerhin 20 Prozent geben offen zu, daß sie kein einziges haitianisches Werk in ihrem Bücherschrank haben⁸⁵.

Wenn man nun noch bedenkt, daß 35,2 Prozent der als Privatbesitz angegebenen Bücher sich auf zwei in den Schulen verwendete Literaturgeschichten und den Roman *Gouverneurs de la rosée* von Jacques Roumain beschränken⁸⁶, muß man feststellen, daß der Absatz haitianischer Literatur in Haiti selbst nur gering ist.

Dafür gibt es verschiedene Begründungen. Zunächst muß man das Mißtrauen in Betracht ziehen, mit dem der Haitianer alles in seinem Lande Entstandene ansieht. Der Romanschriftsteller Cinéas beklagt sich im Vorwort zu einem Roman:

„Mais ne faut il pas compter avec le capricieux lecteur haïtien? Plus difficile à atteindre qu'un grand dieu, c'est à son corps défendant qu'il accorde une hâtive audience à ceux des siens qui se disent écrivains et se donnent la tâche ingrate de l'amuser⁸⁷.“

Wichtiger ist jedoch die Begründung, die in den Fragebogen des öfteren am Rande genannt wurde: Die haitianischen Bücher sind zu teuer. Eine typische Antwort auf die obengenannte Frage sei als Beispiel zitiert:

„Je n'ai pas pu lire les livres de la plupart des auteurs haïtiens mentionnés; car ou leurs livres sont introuvables ou ils sont trop chers. Les livres étrangers sont plus accessibles.“ (Männlich, 23 J., arbeitslos.)

Man bedenke die sehr begrenzten finanziellen Möglichkeiten des einzelnen in einem der ärmsten Länder Lateinamerikas und vergleiche sie mit der Tatsache, daß ein in Haiti gedrucktes Werk etwa doppelt so teuer ist wie ein vergleichbares Buch in Deutschland. Ausländische Druckerzeugnisse, die als einzige Ausnahme zollfrei eingeführt werden dürfen, sind jedoch oftmals nicht teurer als in ihren Ursprungsländern. Die wirtschaftlichen Beschränkungen, denen der haitianische Büchermarkt unterliegt, seien an einem Beispiel erläutert, das noch relativ günstig liegt: Die Einführung des Unterrichts in haitianischer Literatur an den Oberschulen erforderte geeignetes Lehrmaterial, und schon bald wurden die Literaturgeschichten von Ghislain Gouraige und Pradel Pompilus angeboten. Obwohl diese Werke als Schulbücher eine relativ hohe Auflage riskieren konnten, kosten die beiden Bände von Gouraige zusammen umgerechnet 36 DM und das Werk von Pompilus 20 DM. Diese Preise sind nicht nur in den Oberschulen der Provinz untragbar, und schon bald kam der schon genannte, in vier Hefte unterteilte hektographierte Kurs haitianischer Literatur in den Handel. Jadotte und Fardin geben für dieses Unternehmen die Begründung: „Les ouvrages de Dr. Ghislain Gouraige et Pompilus récemment parus sont trop chers pour les petites bourses...“⁸⁸.

Trotzdem spielen diese jetzt erschienenen Literaturgeschichten eine be-

deutende Rolle, denn sie stellen in vielen Fällen die einzige Bekanntheit dar, die der junge Haitianer mit seiner nationalen Literatur macht. „Bien souvent ceux qui s'intéressent à la littérature sont dans des situations économiques qui les empêchent de consacrer deux ou trois dollars à l'achat d'une plaquette⁸⁹.“

Die Beschäftigung mit der einheimischen Literatur erfordert vom Leser also bedeutende wirtschaftliche Opfer. Der geringe Absatz haitianischer Bücher bringt es andererseits mit sich, daß der Autor selbst sich keinerlei Gewinn aus der Veröffentlichung eines Buches erhoffen darf, im Gegenteil: Er geht sogar ein großes finanzielles Risiko ein, das sich aus den besonderen Verlagsbedingungen ergibt. Es gibt in ganz Haiti kein einziges Verlagshaus, sondern nur Druckereien. Dort läßt der haitianische Autor sein Werk im Auftrag drucken — um die Deckung der Kosten durch den Verkauf des Buches muß er sich selbst kümmern. Das Risiko trägt also der Autor selbst. Kann er die verauslagten Kosten nicht wieder einbringen, so ist dies sein Verlust.

Daraus ergibt sich, daß der Autor die Auflagenstärke an einer sehr vorsichtig geschätzten Mindestverkaufsziffer orientieren muß: Nur in wenigen Fällen werden von einem Werk mehr als 500 Exemplare aufgelegt. Außerdem kann der Autor nicht auf einen langfristigen Verkaufserfolg spekulieren. Die verauslagten Druckkosten, die er oftmals nur durch eine Anleihe decken konnte, müssen möglichst schnell wieder hereingebracht werden. Die Folge hiervon ist, daß ein Werk verhältnismäßig schnell vergriffen ist und andererseits das geringe Interesse keine Neuauflage lohnt. Die antiquarischen Ausgaben, die von den vergriffenen Werken in den Handel kommen, erreichen phantastische Preise. Vor 1915 aufgelegte Werke lassen sich in den Buchereien nur durch Zufall finden, sie kosten dann nicht selten über 100 DM. Da in Haiti kaum jemand in der Lage ist, dies zu bezahlen, wandern nun auch die letzten Exemplare dieser seltenen Bücher in das Ausland. Diese Lage erschwert die Forschung über haitianische Literatur natürlich sehr. Von bestimmten Werken ist bekannt, daß es zumindest in Haiti kein Exemplar mehr gibt. Viatte, der sich bemühte, die haitianische Literatur möglichst vollständig zu erfassen, bemerkt zu seinem Werk:

„La documentation exigeait de nombreux voyages. Qui dira pourquoi la Bibliothèque nationale, à Paris, renferme la collection la plus complète des journaux haïtiens avant 1850, pourquoi l'œuvre de Vastey se trouve dispersée entre Paris, New York et Port-au-Prince...“⁹⁰.

Der schon erwähnte Jadotte gibt offen zu, daß er sich nur auf die Sekundärliteratur gestützt hat:

„Si nous avons émis des opinions personnelles, nous avons fait appel dans l'ensemble, à tous ceux qui ont écrit avantageusement sur la matière, et qui ont été plus souvent que nous, en contact avec les œuvres, très rares, des auteurs haïtiens, même contemporains⁹¹.“

Aus diesen Erfahrungen kann man am besten die Begrenzung der haitianischen Literatur ersehen. Daß dem nicht nur heute so ist, kann man aus der Bemerkung eines amerikanischen Autors zur Zeit der Besetzung herauslesen, der, ebenfalls auf der vergeblichen Suche nach haitianischen Texten, aus dem Mißerfolg den Schluß zieht:

„At Madam Viards [einem Buchladen] I begin to see that life is pretty hopeless for an Haitian author. At his own expense he publishes a limited number of copies of his work, and even more limited is his possibly buying public. He makes some presentation. I do not know that there has ever been such a thing as a re-print⁹².“

Tatsächlich steht nur ein Bruchteil der haitianischen Literatur in einer Wiederauflage zur Verfügung: Nur 15 von 289 erfaßten Werken literarischen Charakters haben ein solches Schicksal gekannt⁹³. Es gibt jedoch eine Möglichkeit für den Schriftsteller, die kostspielige und riskante Drucklegung seiner Werke zu vermeiden: die Veröffentlichung in einer Zeitschrift. Zwar ist deren Absatz nicht viel größer als der Absatz von Büchern, doch hat die Presse den Vorteil, daß sie seit jeher als wichtiges Instrument der öffentlichen Meinung erhebliche staatliche Subventionen erfahren hat. So ist ein Großteil des haitianischen Geisteslebens nur in der Presse verfolgbare, und das Werk Seymour Pradels hat zum Beispiel nie eine Buchausgabe gekannt. Es gab eine Reihe literarischer Revuen — die sich jedoch auch mit den außerliterarischen Konsequenzen der von ihnen vertretenen Richtungen befaßten —, wie *L'Union*, *La Revue Indigène*, *Les Griots* usw., die trotz ihrer Kurzlebigkeit einen bedeutenden Einfluß auf das Geistesleben Haitis hatten. Es ist jedoch verständlich, daß die jeweilige Regierung durch finanzielle Unterstützung auf diese Zeitschriften einen großen Einfluß ausüben konnte.

In wenigen Fällen hilft die Regierung ebenfalls bei der Drucklegung eines Werkes durch einen finanziellen Beitrag, einen Preis oder den Ankauf eines Teils der Auflage. Dies war zum Beispiel der Fall bei dem besprochenen Werk von Trouillot *Les origines sociales de la littérature haïtienne*, und gerade dieses Werk beweist den Einfluß der Regierungspolitik auf die Literatur. Es ist jedoch schwer, in diesem Fall ein Urteil zu fällen, denn die schon dargelegte Nähe von Politik und Literatur macht es natürlich, daß der Autor auch ein Politiker ist, der seiner ehrlichen Überzeugung in einem Werk Ausdruck geben will.

Engagierte Literatur bringt oftmals opportunistisch anmutende Handlungsweisen mit sich, ohne daß damit gegen eines ihrer Prinzipien verstoßen wird.

Die wirtschaftliche Seite des literarischen Lebens ist somit in Haiti denkbar ungünstig. Dies ist nicht nur der heutigen wirtschaftlichen Situation des Landes zuzuschreiben. Schon 1939 gibt uns Price-Mars⁹⁴ eine Beschreibung der Lage, die für heute genauso zutreffend ist:

„Les conditions de la vie intellectuelle sont si précaires que c'est à peine si les meilleurs de nos écrivains trouvent l'occasion de faire connaître et valoir leurs productions. Peu ou prou de Bibliothèques. Pas de Revues, pas de Presse quotidienne ou hebdomadaire qui monnayent la production intellectuelle. Marché du livre indigène inexistant. Alors l'écrivain haïtien qui voudrait ne faire que cela devrait se résigner à crever de faim en sacrifiant à la dilection de l'art pour l'art ou bien à prostituer son talent pour paraître quand même, comment, en de pareilles conditions peut-il enrichir son bagage intellectuel et enrichir son milieu? Par quel miracle quelque-uns [sic] d'entre ces braves gens si souvent malmenés, calomniés, déchirés entre eux sont-ils arrivés à triompher de tous ces obstacles pour produire un œuvre digne de ce nom?“

Bedenkt man die von Price-Mars erwähnte Aussichtslosigkeit, an den bestehenden Verhältnissen in Haiti tatsächlich etwas durch die Literatur zu ändern, so muß man die Beharrlichkeit bewundern, mit der die Autoren immer wieder ihre Werke auf die haitianischen Probleme beschränken. Der Zuschnitt auf den Lebenskreis des Haitianers, die Anspielungen auf zeitbedingte Einzelheiten bringen es oftmals mit sich, daß ein Werk in Haiti schon zwanzig Jahre später nicht mehr so verstanden werden kann, wie es gemeint war, und für den uneingeweihten Ausländer muß das meiste rätselhaft bleiben.

Die Begrenzung auf haitianische Themen erreichte ihren Höhepunkt in den Forderungen des Indigenismus. Zuvor und später fehlte es allerdings nie an Versuchen, der haitianischen Literatur einen universalen Charakter zu geben: Man bedenke die Dichtung in der Art des Parnasse und der Romantik, deren Ziel es war, dem Ausländer die Fähigkeiten der Haitianer zu beweisen. Dementsprechend ist vor 1915 die Hälfte aller erschienenen Werke in Frankreich verlegt worden, meist jedoch unter den gleichen Bedingungen wie in Haiti⁹⁵. Heute sind es nur noch 24 Prozent der literarischen Werke, die nicht in Haiti gedruckt werden, weil ihre Autoren fast alle im Ausland im Exil sind, zum Beispiel Jacques Alexis, René Depestre und Jean Brierre.

In dem Maße, in dem die haitianischen Probleme nur als ein Teil der

Probleme der Welt im Lichte internationaler, meist sozialistischer Ideologien gesehen werden, taucht auch die Forderung auf, in der Literatur zwar typisch haitianische Probleme anzuschneiden, diese aber wiederum auf ihren übernationalen, allgemeingültigen Gehalt zu untersuchen. Auch heute beschreiben sogar kommunistische Autoren, wie Jacques Alexis, Jacques Roumain und J. F. Brierre, die alle im Ausland lebten und schrieben, nur haitianisches Leben und haitianische Probleme. Es ist interessant zu beobachten, daß bis jetzt in keinem Roman und Theaterstück das indigenistische Prinzip durchbrochen wurde, daß der Ort der Handlung Haiti sein müsse. Zweifellos spielt hierbei die sprachliche Isolierung Haitis im englisch-spanischen Sprachraum eine Rolle. Es bot sich als Markt für haitianische Bücher im Ausland eigentlich nur Frankreich an, doch dies kann als Industrieland mit einer entsprechenden Gesellschaftsstruktur nicht so sehr an der sehr sozial gebundenen Literatur eines Entwicklungslandes interessiert sein. Heute kämen als natürlicher geistiger Partner Haitis die jungen afrikanischen Staaten französischer Sprache in Frage, und dies mag mit ein Grund sein, warum sich verschiedene junge haitianische Autoren in die Ideologie der Négritude einbeziehen: Man hofft, dadurch aus der geistigen Isolierung Haitis ausbrechen und sich einen größeren literarischen Wirkungskreis schaffen zu können. Es ist uns jedoch keine nennenswerte Verbreitung haitianischer Literatur in Französisch-Afrika bekannt. Auch die geringe Zahl der Übersetzungen in andere Sprachen weist darauf hin, daß bis heute die haitianische Literatur auf Haiti beschränkt ist.

Auf der anderen Seite gibt es auch Publizisten, denen selbst die heutige haitianische Literatur nicht national genug ist. In ihren Augen ist alles, was vom Ausland übernommen worden ist, Imitation, denn in diesen Bereichen könne der Haitianer nur das von den anderen Geschaffene nachvollziehen und nicht selbst schöpferisch sein. Deshalb verlangen sie auch die Verwendung des Kreolischen als Literatursprache: „Notre conclusion, c'est que nos œuvres de langue française même les plus indigénistes ne peuvent aboutir qu'à un certain *marginalisme* avec des différences de degré⁹⁶.“

Diese Forderung nach einer „véritable littérature haïtienne; celle des parlant créole⁹⁷“ stützt sich auf den Wunsch der Indigenisten, das ganze haitianische Volk in die nationale Kultur einzubeziehen: Französisch werde nur von einer „minorité environ de cinq pour cent“ gesprochen, „alors que le créole l'est par cent pour cent de notre population⁹⁸“.

Gegen dieses Argument, das die Absicht enthält, die Reichweite der

haitianischen Literatur im Lande selbst zu erweitern, halten die Gegner der kreolischen Sprache die Tatsache, daß dann die haitianische Literatur im Ausland gar kein Echo mehr finden kann, da die Kenntnis der kreolischen Sprache fast ausschließlich auf Haiti beschränkt ist.

Dieser oftmals sehr polemische Streit zwischen den Anhängern einer kreolischen Literatur und denen einer französischen hält schon geraume Zeit an. Man darf jedoch nicht aus der Tatsache, daß bis heute nur sehr wenige kreolisch geschriebene Werke vorliegen, schließen, daß sich der haitianische Autor für die französische Sprache deshalb entschieden habe, weil damit sein Werk auch im Ausland verständlich bleibt. Ebenso ist das Ergebnis unserer Umfrage in diesem Punkt, rein zahlenmäßig gesehen, irreführend⁹⁹: Auch diese Diskussion bewegt sich auf einer ideologischen, fordernden Ebene und läßt die praktischen Gegebenheiten außer acht. Die meisten von den Befragten für die französische Sprache angegebenen Argumente beziehen sich nicht darauf, was sein müßte, sondern was praktisch möglich ist. Das Kreolische ist heute noch keine Schriftsprache. Es besteht keine Einigung über die Grammatik und die Orthographie, und als eine von den Bauern verwendete Gebrauchssprache hat es nur begrenzte Ausdrucksmöglichkeiten, die zum Beispiel für theoretische Darstellungen nicht ausreichen. So ist es zu verstehen, daß selbst die eifrigsten Verfechter einer kreolischen Schriftsprache, wie Emmanuel C. Paul, Charles F. Pressoir und Félix Morisseau-Leroy, ihre wichtigen Werke französisch abfaßten.

Zusammenfassend können wir daher feststellen, daß trotz einiger Versuche, auch den ausländischen Leser für die haitianische Literatur zu interessieren, diese nach wie vor auf das haitianische Publikum ausgerichtet ist. Dies ist um so bemerkenswerter, als sie gerade in diesem Bereich ihre wichtigste Absicht nicht erfüllen kann: Sie ist nicht wirksam. Trotzdem änderte sich während der ganzen Literaturgeschichte die Ausrichtung auf soziale Probleme nicht.

Versuchen wir diese Widersprüche mit dem zuvor als Begründung des Engagements in der Literatur Dargestellten zu vereinen, so lassen sich abschließend die folgenden Schlüsse ziehen:

Publikum und Kritiker in Haiti verlangen von ihrem Schriftsteller die Beschäftigung mit den sozialen Problemen des Landes. Für sie ist die Literatur die Ebene, auf der die verhaßte haitianische Wirklichkeit umgedacht und kritisch betrachtet wird. Den Widerspruch zwischen ihrer eigenen entfremdeten Anschauung des Lebens und den Tatsachen und Erfordernissen des Lebens in Haiti hoffen sie in der Literatur zu überbrücken und dadurch Verhaltensregeln zu geben. Soweit ist das Engagement als zweckgerichtet verständlich.

Dadurch aber, daß die Literatur, ohne Rücksicht auf ihren Inhalt, einen so hohen Eigenwert hat und daß der haitianischen Literatur die Erfüllung des soeben genannten Zwecks ständig als Wertkriterium zugeteilt wird, ist das anfänglich Zweckmäßige institutionell geworden. Das heißt, daß das ursprünglich als zweckmäßig erklärbare Engagement zum Eigenwert geworden ist und daß die Literatur, die ja sowohl Mittel zum Fortschritt als auch der Fortschritt selbst ist, Opfer der Dichotomie geworden ist, die sie eigentlich überbrücken sollte. Das Literaturschaffen selbst ist dem zuzuordnen, was wir als die Ideologie einer bestimmten Gruppe gesehen haben: Es ist ebenfalls der Wirklichkeit fern, denn es ist ja nicht mehr wirksam und zweckgerichtet.

Ebenso wie für das Engagement der Literatur in der Gesellschaft selbst eine Begründung gefunden werden kann, ebenso berührt jedes einzelne Engagementsthema, und sei es noch so polemisch aufgezo-gen und wirklichkeitsfremd, an irgendeinem Punkt ein tatsächliches Problem in Haiti. Natürlich finden wir diese Probleme in der Literatur nur selten in wertfreier Betrachtung und Kritik; vielmehr sind sie durch eine Vielzahl von Faktoren, sei es nun durch Emotionen oder durch den Versuch, sie in einem gedanklichen System zu fassen, beeinflußt und verzerrt. Die Grundlagen dieser Problematik, wie die Klassen- und Rassenfrage, die Angst vor der Meinung des Auslands und die Haltung zu der eigenen Kultur sowie die Spannung zwischen dem Erwünschten und dem Möglichen, haben sich in den eineinhalb Jahrhunderten haitianischer Geschichte kaum verändert. Im Gegensatz dazu unterlag ihre Betrachtung in der Literatur einem ständigen Wandel, konnte aber auf die Wirklichkeit nur geringen Einfluß nehmen. Durch einen Vergleich zwischen den objektiven Problemen und ihrem subjektiven literarischen Echo läßt sich daher in der Literatur nicht nur die Änderung der Einstellung bei den Schriftstellern verfolgen, sondern auch eine Abstufung im Wirklichkeitsbezug, der von mehr oder weniger objektiver Kritik bis zu irrationalen Haßausbrüchen oder bis zur oft erzwungenen Einordnung in eine Ideologie reicht. Diesem Ablauf, den wir natürlich weder folgerichtig noch chronologisch zusammenhängend in einzelnen Werken finden können, soll in dem folgenden Teil nachgegangen werden. Als Frage läßt sich diese Absicht so formulieren:

Welche Tatsachen liegen einem Thema des literarischen Engagements zugrunde? Wie stellt es sich in der Literatur dar? Welche Einflüsse verursachten die Veränderung?

Einer dieser Einflüsse ist zweifellos die Verwendung des Mediums Literatur zur Darstellung der Kritik. Da die Literatur jedoch die Grundlage der Umwandlung von Wirklichkeit zu betrachteter und bewerteter Wirklichkeit ist und andererseits das Literaturschaffen nicht nur die genannten zweckgerichteten Züge, sondern auch eine Eigengesetzlichkeit hat, wollen wir diesen Aspekt aus der allgemeinen Fragestellung herauslösen und ihn durch eine weitere Frage besonders

bezeichnen: Wie eignet sich die Literatur zum Ausdruck des Engagements? Welche Anforderungen stellt das Kriterium der Wirksamkeit an ein literarisches Werk?

Es ist offensichtlich, daß hierbei die einzelnen literarischen Gattungen unterschiedliche Rahmen für das Engagement abgeben. In der Poesie kann der Autor seine Ansichten und Forderungen ohne Umschweife dartun: Im Hinblick auf das Engagement bietet sie kaum irgendwelche Einschränkungen, und vor allem von der neueren haitianischen Poesie kann man in vielen Fällen nur sagen, daß sie Polemik in einer besonderen sprachlichen Form ist.

Anders die Prosa, vor allem der Roman: Es kommt zwar auch hier einige wenige Male vor, daß der Autor seine Absicht unverblümt darlegt oder sie einem Monolog seiner Romanfiguren unterlegt, doch diese langen theoretisierenden und politisierenden Abschnitte können nun auch vom Standpunkt der Wirksamkeit als Schwäche aufgefaßt werden, denn sie fügen sich oft nur schwer in die Handlung ein und langweilen den Leser. Es bedarf doch einer Geschicklichkeit des Autors, seine engagierte Absicht so in den Charakter der Romanfiguren und in die Handlung selbst einzubauen, daß sie nicht stört und unter Umständen auch eine Beeinflussung erreicht, ohne daß der Leser dieser Absicht gewahr wird, wie es zum Beispiel Jacques Roumain in *Gouverneurs de la rosée* und Alexis in seinen beiden späteren Romanen erreichen. Der ideologische Teil des Engagements im Roman kann daher nicht überhandnehmen. Da bis auf zwei unwesentliche Ausnahmen alle Romane in Haiti spielen, muß der Autor notwendigerweise immer wieder sein Engagement mit der haitianischen Wirklichkeit in Verbindung bringen — er kann in seinen Vorbildern das in Haiti Mögliche und Wahrscheinliche nicht überschreiten. Jeder Roman ist somit in sich das verkleinerte Abbild der Spannungen, unter denen ganz Haiti leidet: der dargestellte Widerspruch zwischen dem Wirklichen und seiner Betrachtung.

Aus diesen Gründen ziehen wir es vor, den Schwerpunkt unserer Betrachtungen auf den Roman zu legen, nachdem der Umfang des gesamten literarischen Materials in Haiti eine Auswahl unumgänglich macht.

Die Poesie soll nur in einzelnen Fällen zur Erläuterung herangezogen werden, beruhend auf der Vergleichbarkeit des Engagements der beiden Gattungen: „Lorsque l'Idée seule opère leur rapprochement, il s'évidente qu'étant toujours une, elle assure leur parfaite communion¹.“

Doch auch unter den Romanen mußte eine Auswahl getroffen werden.

Nicht mit einbezogen wurde zunächst das nicht Typische — in unserem Fall also die nicht engagierten Werke, wie die Romane von Demesvar Delorme *Le Damné* und *Francesca*, der Roman *Une chercheuse* von Janvier und die Werke von Carrié und Marc Verne, die als sentimentale Liebesromane keinesfalls dem haitianischen Literaturideal entsprechen und daher bei der haitianischen Elite auf Ablehnung stießen. Des weiteren ließen wir einige Romane beiseite, die uns durch andere Werke desselben Autors genügend charakterisiert scheinen: *La vengeance de Mama* von Frédéric Marcelin, *Les Thazars* und *Romulus* von Hibbert oder *La danse sur le volcan* von Marie Chauvet.

Die verbleibende Romanliteratur läßt sich ohne große Schwierigkeiten ihrem Engagement nach in drei große Gruppen unterteilen, die auch zeitlich zusammenhängend sind, wenn auch einige Überschneidungen in den Grenzgebieten auftreten. Diese drei Gruppen seien kurz charakterisiert:

1. Der *Sittenroman*, bei Gouraige „roman national“ genannt, ist der Roman vor und zum Teil auch während der amerikanischen Besetzung. In ihm werden die politischen Gewohnheiten der haitianischen Gesellschaft — meist satirisch — gebrandmarkt und an einem Fortschritts- und Zivilisationsideal abgeurteilt. Beispielhaft für diese Schule sind die Romane von Fernand Hibbert, *Séna* (1905) und *Les simulacres* (1923), die Romane von Frédéric Marcelin, *Thémistocle Epaminondas Labasterre* (1901) und *Marilisse* (1903), dann die Kurzromane von Justin Lhérisson, *La Famille des Pitite-Caille* (1905) und *Zoune chez sa ninnaine* (1906).

Die beiden während der amerikanischen Besetzung erschienenen Romane *Le joug* (1934) von Annie Desroy und *Le nègre masqué* (1933) von Stephen Alexis stehen mit ihrem Zivilisationsideal und dem Bild der Elite noch im Bereich des Sittenromans. Sie beschäftigen sich aber mit einem neuen aktuellen Thema: dem Rassenvorurteil der Haitianer und Amerikaner.

Der Sittenkomödie sind auch einige spätere Romane zuzurechnen, die sich auf die Vorbilder von Hibbert und Marcelin stützen, aber auch, ihrer Zeit entsprechend, soziale Probleme in den Roman hineinnehmen. Es sind dies *Le choc en retour* (1948) von Jean-Baptiste Cinéas und *Les chiens* von Francis-Joachim Roy (1961), der in einem einmaligen Wurf die alten Themen der politischen Satire neu zu gestalten wußte.

2. Der *eigentliche indigenistische Roman* legt zunächst das Hauptgewicht auf die Schilderung des bäuerlichen Lebens, des Vodou und der haitianischen Folklore, gemäß den Forderungen der Indigenisten. Früh

tritt hierzu der Gegensatz zwischen den Bauern und den habgierigen Städtern, doch die Rettung der Bauern erfolgt nicht durch Selbsthilfe oder Kampf, sondern durch die Einwirkung höherer Mächte, durch das Eingreifen der Vodugötter oder der Erde selbst, die den Feind nicht duldet. Dieser Kategorie können wir die Romane von Cinéas *Le drame de la Terre* (1933), *La vengeance de la Terre* (1933) und *L'héritage sacré* (1945) zuordnen; die Verherrlichung des Vodou beginnt schon mit *Mimola ou l'histoire d'une casette* (1906) von Antoine Innocent, setzt sich fort in *La Case de Damballah* (1939), nachdem sie ihren Höhepunkt in *Jesus ou Legba ou Les dieux se battent* erreicht hatte. In den drei Romanen der Brüder Marcelin, *Canapé-vert* (1944), *La bête de Musseau* (1946) und *Le crayon de Dieu* (1952) wird das Elend der Bauern als unvermeidbar gezeigt. Die grausame Macht des Vodou ist nur ein Teil der dunklen Mächte, die das Leben der haitianischen Bauern bestimmen. Als letztes sei noch ein Band von Maurice Casséus genannt: *La revanche des collines* oder *Mambo* (1954).

3. Der *Proletarierroman* bezieht weitgehend sozialistische und marxistische Ideologien ein: den Kampf der Klassen, den Gegensatz zwischen Land und Stadt, zwischen arm und reich; die Aufforderung an die Bauern, sich selbst zu helfen, nimmt hier einen breiteren Raum ein als die Schilderungen von Land und Leuten, zum Beispiel in dem wichtigsten Werk der ganzen haitianischen Literatur *Gouverneurs de la rosée* (1944) von Jacques Roumain. Das Schicksal der Bauern behandeln ebenfalls Anthony Lespès in *Les semences de la colère* (1949), Edris Saint-Amand in *Bon Dieu rit* (1952), Jacques Alexis in *Les arbres musiciens* (1957) und Marie Chauvet in *Fonds des Nègres* (1961). In anderen Romanen treten die indigenistischen Tendenzen ganz zurück zugunsten einer Klassenkampffideologie, die sich auf den Gegensatz Elite — Intermediärschicht in den Städten beschränkt. Es sind dies *Viejo* (1935) von Maurice Casséus, *Compère Général Soleil* (1955) und *L'espace d'un cillement* (1959) von Jacques Alexis. Andere bemühen sich, die Aufgaben der Elite angesichts dieser sozialen Frage darzulegen: Félix Morisseau-Leroy in *Récolte* (1946), Jean F. Brierre in *Province* (1935) und Magloire Saint-Aude in *Parias* (1949). Marie Chauvet in *Fille d'Haïti* (1954) und Hubert Papailler in *Laboureurs de la mer* (1959) versuchen hingegen, die brennende soziale Frage vom christlichen Standpunkt her zu lösen. Auf diese Romane werden sich die nun folgenden Betrachtungen stützen.

I · HAITI: DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT DER SOZIALEN WIRKLICHKEIT

13. Kapitel: Die politische Kritik im Sittenroman

Die haitianische Gesellschaft, so wurde gesagt, läßt sich in zwei vollkommen unabhängige Gruppen aufteilen, dergestalt, daß das Adjektiv „haitianisch“ gänzlich verschiedene Bedeutungen annehmen kann, entsprechend der Schicht, auf die es angewendet wird.

Der Roman vor 1915 geht über diese Gegensätzlichkeit hinweg, dadurch, daß in ihm die fortschrittsfeindliche Bauernschicht einfach ignoriert wird. Der Handlungsbereich des Sittenromans ist die Stadt, und die Personen kommen fast ausschließlich aus den Kreisen der Elite, deren europäische Ideale mit Nachdruck geschildert werden.

Die Schilderung dieser bürgerlichen, selbstzufriedenen Welt der oberen fünf Prozent schließt nun keinesfalls eine Kritik daran mit ein — sie entspricht im Gegenteil genau den Idealen der damaligen Gesellschaft. Die wesentlichste Eigenschaft dieser Welt ist zunächst ein gewisser Reichtum oder zumindest ein von materiellen Sorgen freies Dasein, das alle wesentlichen Romanfiguren genießen. Diese Wohlhabenheit wird als selbstverständlich vorausgesetzt: Es schließt sich keinesfalls eine durch den Gegensatz zu den verarmten Massen begründete soziale Kritik daran an. Der wirtschaftlich bedürftige Teil des haitianischen Volkes ist einfach aus dem Romangeschehen ausgeschlossen, bis auf einige Fälle, in denen der soziale Hintergrund des aus dem Stadtproletariat stammenden politischen Emporkömmlings einen Teil der satirischen Schilderung bildet, wie zum Beispiel in *La Famille des Pitite-Caille* von Lhérisson. Bezeichnend ist die wirklichkeitsfremde Schilderung der haitianischen Bauern, denen Hodelin und Labasterre auf ihren Spaziergängen begegnen²: Es sind zufriedene und genügsame Landbewohner, deren höchstes Glück der Dienst an der Gemeinschaft ist.

Wichtig ist, daß alle Romanhelden ihre wirtschaftliche Sicherheit nicht durch Arbeitsverdienst erreichen, sondern durch Einkünfte: Séna und Hellenus Caton in den Romanen von Hibbert haben ihren Reichtum durch politische Manipulationen erworben. Télémaque in *Labasterre* verfügt über ein reiches Elternhaus, Eliézer Pitite-Caille hat eine gün-

stige Heirat mit einer reichen Kartenschlägerin gemacht. Roger Sainclair in *Le nègre masqué* lebt von den Einkünften seiner Ländereien, ebenso wie Gérard Delhi und Claude Sartène in *Séna*. Diese Einkünfte lassen den Personen genügend Zeit, sich dem idealen Zeitvertreib in Elitekreisen hinzugeben: Bildung und Literatur auf der einen, Politik auf der anderen Seite. Diese beiden Themenkreise standen als Ideale der oberen Gesellschaftsschichten so im Vordergrund des täglichen Lebens, daß in den Romanen von 1890 bis 1915 die Kritik sich ausschließlich auf die korrupte Politik des ungebildeten Emporkömmelings beschränkt.

Diese Kritik, der andererseits ein von den Gebildeten vertretenes politisches Ideal gegenübersteht, ist im haitianischen Sittenroman weniger in der Handlung als in den Romanfiguren versteckt, die auf der einen Seite ein Ideal, auf der anderen eine Karikatur darstellen. Zwei Gruppen von Personen stehen sich also gegenüber: An den einen wird dargestellt, wie die Politik in Haiti gehandhabt wird; sie sind Repräsentanten der traurigen politischen Wirklichkeit. Ihr Gegensatz ist die Gruppe mit den gesunden politischen Idealen, an denen der Autor darlegt, wie Politik in Haiti getrieben werden sollte. Leider aber können, und das ist wiederum ein Tadel an der politischen Situation des Landes, die Guten nichts ausrichten.

Die beiden Extreme des guten und des schlechten Politikers sind zwei starre Gegensätze, mit deren Hilfe der Autor seine eigene politische Auffassung darlegt. Diese Personen, deren Handlungsweise und politischer Werdegang ausführlich geschildert werden, haben nur selten Einfluß auf das Romangeschehen: Wenn ihre Aufgabe, Ideale oder Kritik abzustecken, erfüllt ist, treten sie aus der Handlung heraus und werden nicht mehr erwähnt.

Lhérisson beschränkt sich fast nur auf die Schilderung dieser beiden Extreme. Bei Hibbert und Marcelin tritt jedoch eine weitere Figur, der eigentliche Hauptheld, dazwischen, dessen politische Ansichten eine Entwicklung durchlaufen, die durch die Einflüsse beider Extreme motiviert ist. Beiden Seiten wird dadurch die Möglichkeit zur Äußerung ihrer politischen Ansichten geboten — ein Kunstgriff, der es dem Autor erlaubt, das Engagement in das Romangeschehen einzufügen.

Deutlich ist diese Struktur des „politischen Bildungsromans“ in Marcelins *Thémistocle Epaminondas Labasterre* zu erkennen. Thémistocle, Sohn des Tuchhändlers Labasterre, wird gleich bei seiner Geburt von dem stolzen Vater für die politische Laufbahn bestimmt. Die Entwicklung seiner politischen Auffassungen wird zum einen durch das Vorbild des Politikers Télémaque bestimmt, zum anderen durch die Unter-

weisung seines französischen Lehrers Hodelin, der überdeutlich ein Bild der bewunderten ausländischen Ordnung bietet.

Télémaque hingegen ist der Typ des Politikers, der die Macht um jeden Preis anstrebt. Seinen persönlichen Ehrgeiz verschleiert er jedoch durch die Argumentation, daß er gegen die tatsächlich schlechte Regierung selbstlos nützliche und notwendige Opposition betreibe. Marcelin wendet sich mit dieser Figur gegen die häufigen Regierungsstürze und Bürgerkriege seiner Zeit, für die als Begründung immer wieder der selbstlose Wunsch, die Verhältnisse tatsächlich zu bessern, angegeben wurde:

„Au lieu d'entreprendre cette lutte insensée qui fortifie plutôt l'arbitraire, les vrais patriotes doivent répudier franchement toute idée révolutionnaire. Ils doivent travailler à améliorer un gouvernement et non à le renverser. Ils ne réussiront pas toujours, surtout dans le premier temps, mais ils n'auront pas fait le jeu des Télémaques présents et futurs, jeu de sang et de ruines³.“

Obleich Hodelin immer wieder die Beweggründe Télémaques aufzudecken versucht und Labasterre ermahnt: „On n'a pas forcément besoin d'être au pouvoir dans une démocratie même mal organisée comme la vôtre, pour essayer d'améliorer le sort de ses concitoyens“⁴, glaubt dieser blind an seinen Freund. Télémaque gelangt auch durch die Polemik einer eigens dafür gegründeten Zeitung, *L'Espoir National*, an die Macht und zeigt sein wahres Gesicht, das eines unbarmherzigen Opportunisten. Labasterre ist enttäuscht: „Et de ce jour, il arriva naturellement qu'Epaminondas n'eût qu'une idée: fonder un journal, marcher sur les traces de son ancien patron, arriver comme lui. Pourquoi pas?“

Doch Télémaque läßt sich in seiner eigenen Falle nicht fangen: „Avec moi, ce jeu, comme vous dites, ne se renouvellera pas. Je prends mes précautions. C'est bon pour les maladroits⁵.“

Seine kritische Absicht drückt Marcelin also sowohl durch die Erläuterungen des Professors Hodelin als auch durch den Ablauf der Handlung aus, die die Nähe von Opportunismus und Idealismus in der Politik sowie eine Gesetzmäßigkeit zeigen soll, nach der auch die lautersten Motive sich in Eigennutz verwandeln, sobald unlautere Mittel verwendet werden.

Daneben zeigt auch Marcelin eine Neigung zur Weitschweifigkeit, die aus der Freude an der Karikatur und der komischen Episode zu erklären und den Romanschriftstellern dieser Epoche ausnahmslos eigen ist. Unbedenklich wird aus geringfügigen Anlässen die Handlungsführung unterbrochen, neue Personen werden eingeführt und verschwinden

ebenso schnell: Mme. Cabatoute, die eine Kiste voll falscher Geldnoten anstelle von getrocknetem Fisch findet, der alte Professor, der sich als Gelegenheitsdichter auf Hochzeiten satt ißt, und andere, die auch nur wenig Bezug zum eigentlichen Engagement haben.

Hibbert ist der Meister der politischen Karikatur. Auch er folgt in *Séna* im Grunde dem Plan, eine positive und eine negative politische Auffassung durch zwei Personenkreise darzustellen, in deren Einflußfeld sich der Held *Séna* entwickelt. Doch die Freude an der satirischen Schilderung von Personen läßt Hibbert den negativen Aspekt stärker ausarbeiten. Die Schilderung von politischen Typen in Haiti ist seine Stärke. In der ersten Hälfte seines Romans finden wir kaum irgendeine Handlung, hingegen wird eine große Anzahl von Personen eingeführt, deren Komik in der Diskrepanz zwischen ihrer Unbildung und ihren hohen politischen Funktionen besteht. Auch *Séna* selbst gehört zunächst zu diesen:

„Dénué de toute capacité et de toute spécialité, cette non-valeur exerçait une réelle influence sur les affaires de son pays, et en bêtisant, s'était constitué une grosse fortune dans les faveurs de toutes sortes . . .“⁷

Hibberts hauptsächliche Kritik richtet sich gegen solche wirtschaftlichen Manipulationen, durch die der Reichtum der Nation in die Taschen der Politiker wandert. Diese Praktiken werden in vielen kleinen Episoden erläutert, die, als abgeschlossene Geschichten innerhalb des Romans, ihre Funktion im Romanganzes nur durch ihren didaktischen Zweck erhalten. Ein Beispiel ist die Beschreibung der Reise Altidors, eines unwichtigen kleinen Politikers, nach Paris:

„A l'époque ou les Chambres votaient des contrats à gogo, Altidor avait fait voter le sien comme tout le monde. Il s'engageait à éclairer au gaz la minuscule ville de P . . . qui ne compte pas trente habitants, et à installer une fontaine monumentale, moyennant quoi, l'État devait lui compter *cent mille* Dollars.

Altidor vendit ce contrat pour mille Dollars à la Maison Saigné et Co., et bien que cette maison eût totalement négligé d'en exécuter les clauses, elle en reçut pas moins cent mille de Consolidés 6 %, ce qui équivalait sans doute à un rachat. En tout cas, nous payons chaque année à la maison Saigné et Co. six mille Dollars d'intérêt, à propos du fantastique contrat d'Altidor, — qui par lui-même ne vaut pas un bon cinq centimes nickel⁸.“

Natürlich zeigt auch Altidor krasse Unbildung:

„Avec ses mille dollars, Altidor fit son petit voyage à Paris comme un autre. Seulement il s'étonnait qu'on eût tant vanté cette ville qui,

- 1 Le Corbusier
- 2 Werner Heisenberg
- 3 David Ben Gurion
- 6 Ernest Hemingway
- 7 Bert Brecht
- 8 Mao Tse-tung
- 10 Hermann Hesse
- 11 Bela Bartok
- 12 Pablo Picasso
- 13 Kurt Tscholsky
- 14 Wernher von Braun
- 15 José Ortega y Gasset
- 16 Thomas Mann
- 17 C. G. Jung
- 18 Franz Kafka
- 19 Carl J. Burckhardt
- 20 Gottfried Benn
- 21 Stefan Zweig
- 22 Albert Camus
- 23 Jean-Paul Sartre
- 24 William Faulkner
- 25 Mahatma Gandhi
- 26 Bertrand Russell
- 27 Gerhart Hauptmann
- 28 Wladimir Majakowski
- 29 James Joyce
- 30 Thornton Wilder
- 31 Thomas Wolfe
- 32 T. S. Eliot
- 33 Stauffenberg
- 34 Hugo von Hofmannsthal
- 35 Heinrich Böll
- 36 Igor Strawinsky
- 37 Albert Einstein
- 38 Günter Grass
- 39 G. B. Shaw
- 40 Eugene O'Neill
- 41 Sigmund Freud
- 42 Franz Werfel
- 43 Karl Jaspers
- 44 Max Frisch
- 45 Robert Musil
- 46 Käthe Kollwitz
- 47 Arnold Schönberg
- 48 Ernst Jünger
- 49 Maxim Gorki
- 50 John F. Kennedy
- 51 Ezra Pound
- 52 Werner Bergengruen



PREISAUSSCHREIBEN

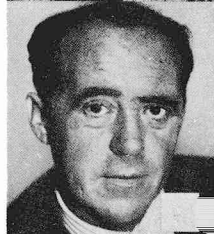
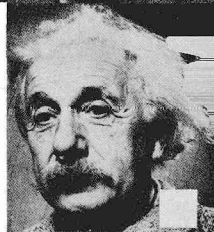
Wenn Sie die kleine Biographienreihe

KÖPFE DES XX. JAHRHUNDERTS kennen, dann wird es Ihnen sicher nicht schwerfallen, aus den hier aufgeführten Namen die 7 herauszufinden, die zu den Fotos gehören. Schreiben Sie die betreffende Zahl in das leere Feld, und schicken Sie Ihre Lösung an den Verlag. Unter den Einsendern von jeweils 10 richtigen Lösungen wird ein Band der Reihe verlost. Jeder Teilnehmer des Preisausschreibens — auch wenn er nicht zu den Gewinnern gehört — erhält vom Verlag eine kleine unterhaltsame Broschüre.

Mit freundlichen Grüßen Ihr



COLLOQUIUM VERLAG BERLIN



An den

COLLOQUIUM VERLAG

1 BERLIN 45

Unter den Eichen 93

Name

Beruf

Anschrift

Für den Fall, daß ich unter den
Gewinnern bin, wünsche ich mir den Band Nr.

selon lui, était une ville sans absolument rien d'extraordinaire. Enfin trois choses frappèrent son esprit à Paris: Le Moulin-Rouge, les Maisons de Tolérance et la Morgue, j'allais oublier les Égouts⁹.

Ein Teil der Kritik und der Komik geht heute insofern verloren, als Hibbert zweifellos auf Skandale seiner Zeit anspielt. Auch dieses Beispiel für die Unbildung eines Politikers läßt sich heute nur dann verstehen, wenn man weiß, was Paris für den Haitianer jener Epoche bedeutete.

Auch wenn sich die Kritik auf andere politische Mißstände bezieht, verzichtet Hibbert nie darauf, besonders auf der Dummheit und Unbildung der Getadelten zu bestehen. Cicéron, genannt Cici, der Schwiegersohn Sénas, wird so geschildert:

„Enfin, grâce à l'influence de son beau-père, Cici fut désigné pour être député, et depuis lors continua à être désigné à chaque élection générale. D'une ignorance crasse et un peu bègue, il parlait peu et n'abordait jamais la tribune. Ce silence persistant dans un pays de bavards finit par attirer l'attention sur lui et lui valut la considération générale¹⁰.“

Die Zeichnung der politischen Mißstände in Haiti, die sich aus vielen Einzeldarstellungen zusammensetzt und die gleichsam einen Rahmen absteckt, innerhalb dessen Séna seine seltsamen politischen Geschäfte abwickelt, nimmt gut die Hälfte des Romans in Anspruch. Die eigentliche Handlung beginnt erst, als sich Séna in ein Mädchen verliebt, das nach Paris zieht und dem er etwas später folgt. Ein weiteres Viertel des Romans wird von der Beschreibung der Schiffsreise eingenommen. Wiederum werden zunächst einige Politiker vorgestellt, die durch zweifelhafte Machenschaften reich geworden sind, sowie einige in Haiti ansässige Ausländer, die ihre Vorurteile gegen die Haitianer nicht verbergen. Diesen negativ gezeichneten Typen, die durchaus nicht die gleichen sind, die in der ersten Hälfte des Romans vorgestellt wurden, werden nun zwei junge Leute gegenübergestellt, die die politischen und kulturellen Ideale Hibberts verkörpern. Bezeichnenderweise versagt jedoch Hibbert völlig vor der Aufgabe, diesen Personen die Originalität und Farbigkeit zu verleihen, die die politischen Karikaturen im Übermaß besitzen:

„M. Gérard Delhi, esprit ouvert et très informé, joli garçon en outre, mais dont l'âme élégante et fine le portait un peu trop à rechercher la société des femmes bien nées qu'il aimait plutôt à écouter. Il s'habillait simplement: complet veston bleu, souliers jaunes, casquette bleue.“

„Claude Sartène, un noir à la physiognomie intelligente et volontaire,

esprit cultivé et hautain, affectant peut-être un peu trop d'éloignement pour ses compatriotes. Il est vrai de dire que le poète rare et exquis qu'était Claude Sartène, éprouvait de réelles souffrances à la vue des extravagances de Rorotte et de ses amis. Claude avait un peu plus de recherche que Gérard dans sa mise, il s'habillait avec goût, évitait des tons criards — mais tenait à ses épingles de cravate¹¹.“

Hier zeigt sich das Idealbild einer Epoche: Intelligenz, Geisteskultur, dichterisches Schaffen, Witz und eine natürliche Distanz zum Ungebildeten waren die Merkmale des idealen Menschen.

Die Schilderung des Ideals muß jedoch im Vergleich zu den satirisch gezeichneten Politikern, die wahrscheinlich auch wirklich gelebt haben, dürftig sein. Es ist auffallend, wie sich Hibbert durch die Beifügung kleiner Eigenheiten bemüht, auch diesen Personen etwas Originalität zu geben. Delhis Schwäche für geistvolle Frauen ist ein „Kavaliersdelikt“, das durch seine Intelligenz gerechtfertigt erscheint. Sartènes Vorliebe für Krawattennadeln ist überhaupt nicht motiviert und ergibt sich nur aus der Schwierigkeit, Ideen zu Personen werden zu lassen.

Zwischen diesen Personen entstehen langatmige politisch-moralisierende Diskussionen, die sich um das politische Versagen des Haitianers und die Fähigkeit des Negers zur Kultur drehen. Schließlich muß die lächelnde Überlegenheit Sartènes und Delhis über die Unwissenheit Sénas siegen. Er wird jetzt zur dynamischen Figur, an der sich, im Spannungsfeld der Einflüsse von der guten und der schlechten Seite, der Sieg des Positiven vollzieht. Die Wandlung der politischen Ansichten Sénas begründet sich aus seiner erweiterten Bildung, die durch die Bekanntschaft mit Kunst und Wissenschaft in Paris unterstrichen wird. Nach seiner Rückkehr nach Haiti wird er zum idealen Politiker:

„Ses vues progressistes, son désintéressement nettement établi, sa modération digne et peut-être aussi sa fortune, attirèrent l'attention de ses concitoyens qui firent de lui, malgré ses protestations un candidat à la présidence¹².“

Hätte Hibbert auf die Darlegung seiner politischen Ideen verzichtet, wären die unglaubliche Wandlung Sénas, die Einführung von Delhi und Sartène, ja fast die ganze Handlung überflüssig gewesen. Séna wäre eine ausgezeichnete Sittenkomödie geworden. Der Umfang, den die satirischen Personenbeschreibungen einnehmen, und deren Qualität im Vergleich zu den übrigen Partien des Romans weisen darauf hin, wo die eigentlichen künstlerischen Neigungen bei Hibbert zu suchen sind. So gut sich die politische Kritik hinter den geschilderten Politikern verbirgt, so wenig gelingt es dem Autor, seine Forderungen in

Personen und Handlungen umzusetzen. Der Roman quält sich seinem Ende zu. „La traversée à bord est si longue, les nouveaux personnages si nombreux et leurs interminables palabres si évidemment inutiles pour la marche de l'action!“ kritisiert Gouraige¹³. Welche Bedeutung muß demnach das Engagement für Hibbert gehabt haben, daß er nicht darauf verzichten wollte!

Hibbert hat in keinem seiner Romane die Verschmelzung des politischen Engagements mit dem Romanesken erreicht. In seinem letzten Werk, *Les simulacres*, verzichtet er überhaupt darauf, das politische Thema noch mit der Handlungsführung in Einklang zu bringen; der Roman hat somit zwei Ebenen: das politische Engagement, das Hibbert wieder in den entgegengesetzten politischen Auffassungen der Romanfiguren und ihren langatmigen Unterhaltungen ausdrückt, und die Handlung selbst. Sie ist eine Liebesgeschichte, hat mit dem Engagement nichts zu tun und hängt mit ihm nur dadurch zusammen, daß die Vertreter der positiven und negativen politischen Auffassung auch die Personen der Intrige sind.

Héllenus Caton, in dem der politische Opportunismus verkörpert wird, ist wiederum sehr gut charakterisiert:

„Il fût nommé ministre, persécuta ses concitoyens, commit quelques crimes, et après un an passé au ministère où il était entré gueux, il en sortit avec une petite fortune qu'il sut conserver, ce qui est assez rare parmi les politiciens de cette catégorie. L'intervention américaine le contraria dans son ascension, brisa son avenir, ainsi qu'il s'en plaignit quelquefois. Les regrets remplirent son âme, il devint un patriote ardent et un progressiste amer¹⁴.“

Seine politischen Ideale läßt Hibbert durch die Person des Brion vertreten, der dadurch dem Gérard Delhi und dem Claude Sartène des *Séna* zum Auswechseln ähnlich ist. Er lebt zurückgezogen und betrachtet vom Standpunkt des Weisen die haitianische Politik: „Il baillait sa vie... et trouvait quelque distraction dans le spectacle de la bêtise humaine, où plus particulièrement, de la bêtise haïtienne¹⁵.“

Diese lächelnde Überlegenheit gegenüber dem haitianischen Verhalten, die schon für Sartène und Delhi charakteristisch war, ist zweifellos die Rolle, in der sich Hibbert selbst sah. Sie ist das Ergebnis der Distanzierung und der Entfremdung des Haitianers von den Verhältnissen in Haiti.

Natürlich ist Brion auch ein großer Freund der Literatur, und seine literarischen Reflexionen und Diskussionen sind zahlreich. Hierbei äußert Hibbert vor allem seine Vorliebe für den französischen Realismus, und von Balzac dürfte auch die Art übernommen sein, gleiche

Personen in verschiedenen Romanen immer wiederkehren zu lassen. Auch Gérard Delhi kommt in *Les simulacres* wieder vor. Er ist jedoch hier nur eine Nebenfigur als Vertreter einer bestimmten politischen Ansicht.

Hibberts große Schwäche ist das Auseinandergleiten von Handlung und Engagement, das sich vor allem in diesem Roman zeigt: Es gibt keine Figur, an die sich eine politische Entwicklung anknüpft; die einzelnen Personen stehen sich mit ihren festgefügtten politischen Meinungen gegenüber: Caton, der auf die Amerikaner schimpft, weil ihm die Möglichkeit der politischen Karriere genommen ist; Gérard Delhi, der aus patriotischen Gründen gegen die Amerikaner ist, und Brion, der als das ausgleichende Element die amerikanische Besetzung als die notwendige Folge der haitianischen Politik darstellt. Unabhängig davon führt die eigentliche Romanhandlung ein Eigenleben.

Justin Lhérisson umging diese Schwierigkeit damit, daß er ganz auf eine Intrige verzichtete und im Bereich der Gesellschaftssatire blieb. In *La Famille des Pitite-Caille* beschränkt er sich auf die Aneinanderreihung von Episoden und Karikaturen, in denen das Schicksal eines politischen Emporkömmlings gezeichnet wird:

Eliézer Pitite-Caille, der Held der Geschichte, ist ein Mann aus einfachen Verhältnissen, der durch die Heirat mit einer reichen Kartenschlägerin zu Geld gekommen ist. Die Komik dieser Figur beruht darauf, daß er, um seine niedrige Herkunft zu verheimlichen, eifrig sämtliche Statussymbole der Oberschicht nachahmt: „Pensez donc! M. Eliézer n'était plus un premier venu. Il ne recevait chez lui que les gens ,tout de bon'¹⁶.“

Doch im Widerspruch zu seinen Ambitionen steht seine mangelnde Bildung; seine Lächerlichkeit liegt in den Bemühungen, diese Mängel zu überspielen:

„Bien qu'il eût chez lui une bibliothèque bondée de gros et de beaux livres, son bagage intellectuel n'était que fort léger. En grammaire, il avait retenu, entre autres règles, celles concernant ,Amour', ,Délices' et ,Orgue' et le participe entre deux ,que'; il maniait à la perfection l'imparfait du subjonctif: les ,assiez', ,issiez', ,assions' fluaient de ses lèvres abondamment. En histoire il ne connaissait que... des histoires; ... En astronomie, si, comme les Inquisiteurs espagnols, il ne voulait pas admettre que la Terre tourne sur elle-même, il reconnaissait que la lumière nous vient du Soleil et que la Lune (il était parfois spirituel) remplit chez nous une des attributions communales: le Service de l'Éclairage...'¹⁷“

Natürlich will Pitite-Caille seine gesellschaftliche Laufbahn durch den

Eintritt in die Politik krönen. Nun beginnt sich sein Bild ins Tragisch-Komische zu verzerren.

Die Kritik an der Politik in Haiti verbirgt sich bei Lhérisson nicht in dem tadelnswerten Verhalten einzelner wie bei Hibbert: Für ihn ist die Politik in Haiti eine eigengesetzliche, unausweichliche und notwendigerweise verderbliche Macht, eine Bedrohung für jeden Haitianer: „La politique! mais on ne s'occupe que de ça; on met et on voit ça dans tout et partout; on ne respire que ça; on ne vit que de ça; tout est ça et ça est tout. Comme les animaux de la fable, si nous n'en mourons pas tous, tous nous en sommes frappés . . .¹⁸“

Die Vertreter dieser Politik, wie Général Borôme und seine Gendarmen, sind nicht schlecht an sich, sie sind nur Diener dieser unausweichlichen Macht. Die Kritik Lhérissons an der Politik in Haiti kann sich daher nicht in direkten Reden oder negativ gezeichneten Personen ausdrücken: Sie liegt in der Selbstverständlichkeit, mit der sich der Haitianer der Bestie Politik unterwirft.

Beispiel hierfür ist Boutonnègre. Er ist der Typ des Wahlhelfers, der große Popularität beim Volke besitzt und diese nun vor der Wahl für bare Münze an die Kandidaten verkauft. Pitite-Caille wirbt ihn an, um seine Wahl durch die Verteilung von Schnaps, Zigarren, durch Feste und Stimmenkauf unterstützen zu lassen. Von ihm wird Pitite-Caille in die Spielregeln der haitianischen Politik eingeführt: „Vous êtes novice dans le métier¹⁹.“

Der Erfolg Pitite-Cailles bei den Wahlen ist so groß, daß er das Mißtrauen der Behörden weckt und zusammen mit Boutonnègre ins Gefängnis kommt. Pitite-Caille, der die Stimmenfangmanöver Boutonnègres ohne weiteres akzeptiert hat, ist nun aufs äußerste indigniert. Wieder ist es Boutonnègre, der ihn mit den Spielregeln vertraut macht:

„Dans la polutique, il faut savoi rentré et il faut savoi sorti. C'est là qu'est restée toute la focé. La polutique c'est ine jouète, — et dans toutt jouète, gangnin gain, gangnin pète²⁰.“

Mit Lhérisson hatte die politisch gefärbte Sittensatire ihren Höhepunkt gefunden, gleichzeitig aber auch ihren Endpunkt. Lhérisson verzichtet auf den dozierenden Ton, er verzichtet auf den trockenen idealistisch gesehenen Helden und verlegt sein Engagement in die kritische Ironie: Vom künstlerischen Standpunkt her gesehen, hat die haitianische Sittenkomödie hier ihre volle Meisterschaft erreicht, doch ein Engagement ist bei Lhérisson nicht mehr möglich: Es ist nur noch Kritik, die jedoch die Welt nicht mehr verändern kann, da sie keinen Ausweg zeigt. Die Politik ist dem Land zum Schicksal geworden, das

nicht durch den guten Willen des einzelnen überwunden werden kann, da es in den Verhältnissen begründet ist.

Bezeichnenderweise ist das Schicksal dieser politischen Helden in den genannten Romanen gleich: Die naiven Idealisten unter ihnen fallen dem Moloch Politik zum Opfer oder sind letztlich zur Bedeutungslosigkeit verurteilt — nur der gerissene Opportunist macht Karriere:

Pitite-Caille ist trotz seiner Manöver, an die Macht zu kommen, vom Autor mit einer naiven Rechtlichkeit ausgestattet. Seine Gefangennahme erschüttert ihn so, daß er daran stirbt:

„Sous le coup d'une profonde indignation, Eliézer rentra chez lui, et avant qu'il eût raconté à sa femme les mauvais traitements dont il avait été l'objet sur la route et la scène du Bureau Central, il fût frappé d'une attaque d'apoplexie²¹.“

Das Ende in anderen Romanen beweist, daß dieser Fatalismus gegenüber dem politischen Schicksal Haitis auch anderen Autoren nicht fremd ist: Der Idealist Epaminondas Labasterre wird erschossen. Séna wird, nachdem er der ideale und unbestechliche Politiker geworden ist, unbehaglich. Er stirbt im Gefängnis — ebenso wie Pernier in dem späteren Werk von Cinéas *Le choc en retour* nach seiner Besserung mit großem Mißtrauen beobachtet wird und als einfacher Straßenbauarbeiter stirbt.

Der grundlegende Gedanke hierbei ist der Vorwurf an das haitianische Volk, daß es nicht fähig sei, seine Besten zu erkennen, und es versäume, die Fähigsten, die sich durch Bildung auszeichnen und der Literatur obliegen, an die Macht zu bringen²².

Auch bei Hibbert behalten zuletzt die machtgierigen Opportunisten die Oberhand, und die Fähigen bleiben ohne Bedeutung:

„Dans la politique, Sirius Neptune et Philippe Auguste ont réalisé leurs ambitions de non-valeurs, ils furent quelque temps ministres, on a souri et ce fut tout.

En revanche, Pascal Larcher n'est rien, il fait du tafia en province, et de loin en loin, publie des études pleines de vues neuves et débordantes de sève, appréciées seulement par quelques esprits cultivés.

Gérard Delhi n'est rien, il vit seul à la campagne, en sage, voyant ses rares amis, se contentant de peu, ce qui est peut-être la meilleure façon de n'être pas trop malheureux.

Claude Sartène n'est rien, il donne des leçons particulières à des familles, et plus hautain que jamais, ignore volontairement tout ce qui a trait à la vie publique et privée en Haiti²³.“

Der Untergang des Helden ist im übrigen fast als eine Tradition im haitianischen Roman zu bezeichnen: Manuel in *Gouverneurs de la*

rosée wird ermordet, Rebelné in *La Case de Damballah* kommt durch die Mißgunst der Götter um, Paul in *Récolte* wird verhaftet, Hilarion in *Compère Général Soleil* wird an der dominikanischen Grenze erschossen usw. Dies ist sozusagen der letzte Höhepunkt des negativen Bildes Haitis, das der Autor zeichnet: der Opfergang des Helden, der gegen die Mißgunst und Unfähigkeit seiner Welt einen einsamen Kampf kämpfte.

14. Kapitel: Die Politik und das einfache Volk

Mit dem Auftreten der Figur des kleinen und armen Mannes im haitianischen Roman hört die Politik auf, zentrales Thema und Engagement zu sein: Im Leben des Volkes spielt sie eben nur die Rolle einer gefährlichen und schwer berechenbaren Macht, um die man sich am besten nicht kümmert. Sie steht als eine ständige Bedrohung im Hintergrund und stellt für den kleinen Mann nicht ein logisches System dar, an dem er teilhat, sondern einen Mechanismus, dessen Sinn er nicht kennt, aber dessen Auswirkungen sein Leben beeinflussen, ja sogar zerstören können.

Für das Stadtproletariat allerdings hat die Politik einen hohen Prestigewert, und aus der kritischen Betrachtung des politischen Emporkömmings im Sittenroman können wir schließen, daß ein Weg des sozialen Aufstiegs über die Politik führte. Für den armen Stadtbewohner stellt sie sich in der ganzen Großartigkeit dar, die ihr Prestige in Haiti ihr verleiht — das Verständnis begrenzt sich jedoch auf einige idealistische Parolen und die Kenntnis der Möglichkeiten, die die Beschäftigung mit der Politik verschafft. Diese Anreize vermischen sich zum Beispiel in den Überlegungen Philos, eines einfachen Schreiners, der durch Parolen und Verlockungen zur Teilnahme an einer Revolution bewogen worden ist. Auf die Frage Marilisses, was er denn davon habe, antwortet er: „J'aurais sauvé mon pays pour une place de hoqueton. Vous n'y pensez pas? Il me tâte encore, je ne suis pas fixé entre diverses fonctions que je puis réclamer . . .“²⁴

Am Ende hat Philo natürlich nichts erhalten, sondern seine Schreinerei verloren und fällt Marilisse zur Last. Für Marilisse selbst steht die Politik nur am Rande ihres Lebenskampfes; sie verspürt die Auswirkungen — zum Beispiel am Schicksal Philos, ihres Schwiegersohnes. Als ihr Mann Joseph sie verläßt und gleichzeitig revolutionäre Unruhen ausbrechen, vermerkt Marcelin:

„... elle ne pouvait vraiment pas s'intéresser à des bouleversement qui, à en juger par le bruit qu'ils faisaient, étaient assurément de

grandes choses, mais n'étaient rien pour elle en regard de son drame²⁵.“ Dieser bemerkenswerte Roman von Marcelin, *Marilisse*, der sich, lange vor dem Indigenismus, schon mit dem Leben des Volkes beschäftigt, muß jedoch aus seiner Zeit heraus das mangelnde politische Verständnis des Proletariats tadeln, das er mit als Grund für die ständigen Regierungsstürze sieht. Das Volk mit seiner Sucht nach Neuem sei daran schuld:

„Et un changement apporte toujours des surprises. Pas en ce qui concerne l'esprit même du gouvernement qui reste immuable, mais toute fois dans les personnes. Alors, vous comprenez, ils étaient pour le changement²⁶.“

Bezeichnend hierfür sind ja auch die Erklärungen Boutonnègres an Pitite-Caille, die weniger über Wesen und Funktion von Regierung und Politik informieren als Anweisungen dafür sind, wie man sich beidem gegenüber verhalten muß, um möglichst wenig Schaden und möglichst viel Nutzen davon zu haben.

Als jedoch im indigenistischen Roman die Handlung fast ausschließlich auf das Land verlegt wird, tritt die direkte Kritik an der haitianischen Politik nahezu vollständig zurück. Nur wenige Male wird das politische Geschehen in der Stadt — vom Blickpunkt des Landbewohners aus — gestreift: Für ihn ist es eine unverständliche, interne Auseinandersetzung der Städter, die dem Bauern nur Unglück bringen kann, ihn aber an sich nicht berührt.

In dem Roman *Fonds des Nègres* von Marie Chauvet wird die Haltung des Houngan Beauville zu den Stadtbewohnern und zur Politik durch seine Erinnerungen an einen Besuch der Stadt in seinen jungen Jahren gekennzeichnet:

„Cette première visite à Port-au-Prince était restée gravée dans sa memoire. La fusillade, les meurtres, les cris de vengeance, voilà ce qui l'accueillit: Le Général Nord y semait la terreur. Dégoûté, il rentra sur ses terres maudissant la capitale et se jurant de ne plus jamais y remettre les pieds²⁷.“

Beauville nimmt immerhin aber noch eine Ausnahmestellung ein: Er hat die Stadt besucht, und seine Erlebnisse bieten eine auch für die Elite noch annehmbare Kritik an den gewaltsamen Methoden. Im eigentlichen Indigenismus wird jedoch die politische Kritik auf den Erfahrungsbereich des Durchschnittsbauern reduziert: Für Rebelné (*La Case de Damballah* von P. Savain) ist die demokratische Wahl eine sinnlose Aneinanderreihung von Ereignissen:

„Ils avaient parlé longtemps du pays, de la situation actuelle et du député qu'on allait faire élire. D'après lui, quand ils auraient voté,

le pays sera sauvé. Tout ça passait par un trou et sortait par l'autre. Comme si un homme pouvait faire tomber la pluie; empêcher les bêtes du Bon Dieu de dévorer les récoltes; la tempête de dévaster nos jardins; qu'on ne baisse encore le prix du café ou qu'on ne vous vole pas sur les poids.

Ce qui était intéressant, c'était le coup de clairin qu'on donnait de suite et la gourde qu'on vous promettait pour après²⁸.“

Im allgemeinen kümmert sich der Autor des Indigenismus nicht mehr um politische Fragestellungen, sondern sieht nur die Auswirkungen der Staatsgewalt auf das Leben des Bauern, „l'attitude légendaire de nos chefs de section, notables de nos bourgs et villages envers son [sic] frère paysan garroté de misère“²⁹.

Für die Bauern ist die Politik nur die unkontrollierte Willkür der Polizei und der Beamten auf dem Lande:

„Aujourd'hui encore, la formidable incarnation des lois, des Constitutions, de tous les Chefs de la ville est le puissant seigneur en kaki, jaune ou vert dont la silhouette changeante et pourtant immuable dans sa rigidité séculaire, se profile sur la vie paysanne en image d'oppression, de tyrannie et de tracasserie comme un symbole perpétuel de l'esclavage colonial. Les règlements, les défenses, les prohibitions sont autant tabou qu'ils s'explicitent par les taxes, les amendes et le reste.

En définitive, ici, c'est la soumission inconditionnelle de l'individu à l'autorité, à l'État qui l'absorbe. Telle est en peu de mots et strictement objective, la modalité de la vie politique paysanne³⁰.“

Diese Kritik, die zunächst an eine Kritik der sozialen Verhältnisse zwischen Stadt und Land, später auch an sozialistisches und marxistisches Gedankengut anknüpft, wird zur Regel im Roman nach 1915.

Je nach dem Raum, den sie im Werk einnimmt, können wir die Bedeutung und die literarischen Mittel dieser Kritik abstufen: Sie beginnt bei nebensächlichen Anmerkungen, zum Beispiel im Rahmen einer Schilderung des ländlichen Lebens im Seengebiet der haitianischen Grenze, die Alexis unternimmt:

„Jamais on n'avait connu une paix certaine dans la région des lacs. Survenait toujours, au moment où on l'attendait le moins, un propriétaire terrien, un chef de section, ou son conseiller, un lieutenant ou tout autre bête de proie, pour réclamer quelque chose...“³¹

Ein anderer Autor, Cinéas, verurteilt die ländliche Polizei in einem Nebensatz als „l'un des fléaux de la campagne“³².

Oftmals wird diese Kritik in kleinen Episoden dargelegt, in denen das Verhalten der ländlichen Gewalten gezeigt wird, ohne daß diese Ein-

schiebungen viel Bezug zur Romanhandlung und zum Hauptanliegen des Autors hätten. Die Aufklärung eines Mordes benützt Cinéas zur Kritik in dieser Form:

„La police rurale, toujours inexistante, montra, ce jour-là, sa puissante vitalité. Enfants, femmes, vieillards, tout était descendu aux ordres de la justice . . . Chasse aux suspects! Sous corde leurs femmes, leurs maman-petites, leurs enfants . . .”³³

Die Brutalität der Polizei bei der Durchführung ihrer Aufgabe bildet ein beliebtes Thema: Marie Chauvet schildert die Verfolgung eines Diebstahls von zwei Bananen; die Frau des Verhafteten bittet um Milde:

„— Aie pitié, nous avons des enfants. Ne le bats plus, il voulait travailler, il n’a pu rien trouver.

Le garde, pour toute réponse, asséna au malheureux un coup si terrible qu’il le fit vaciller. Alors il le traîna dans la rue, à demi évanoui”³⁴.

Eine ähnliche Szene fügt Edris Saint-Amand in seinen Roman ein: Eine Marktfrau kann die Marktsteuer noch nicht bezahlen, und die Polizei will ihre Waren konfiszieren:

„La malheureuse, le nez en sang, se battait toujours pour sa marchandise. Le percepteur lui décocha un coup de poing. Alors, elle enfonça ses dents dans la nuque du représentant de la loi. Un autre coup de poing l’envoya rouler”³⁵.

Diese blutig-realistischen Streiflichter, die wir im übrigen noch im Bezug auf andere Themen kennenlernen werden, sind allen Romanen nach der amerikanischen Besetzung eigen. Zweifelsohne zielen sie auf die emotionelle Reaktion des Lesers ab. Besonders Jacques Alexis, der aggressivste Schriftsteller der neueren Zeit, bedient sich der Einschlebung dieser Episoden mit Meisterschaft.

Aus seinen zahlreichen Schilderungen des Vorgehens der staatlichen Autoritäten sei eine Stelle zu Beginn seines ersten Romans zitiert, die das abwegige Verhalten der haitianischen Polizei auf den Zwang der sozialen Verhältnisse zurückführt — somit auf eine schicksalhaft notwendige und unausweichliche Verkettung. Hilarion hat aus Hunger gestohlen und ist festgenommen worden. Auf der Polizeidienststelle wird er blutig geschlagen. Dies erklärt Alexis durch folgende Überlegungen:

„Suppose que fatigué par la misère, blasé par la misère, ne croyant plus à grand-chose, excepté au ventre et peut-être à la volupté, tu te fasses gendarme.“

Nun beschreibt er die schlechte Behandlung des Gendarmen durch seine Vorgesetzten und den geringen Sold. „Quelques jours après, c’est un

gosse qui est malade; et à la caserne on te dit ,d'interroger' quelqu'un. Alors tu t'exécutes, l'esprit absent... Le docteur de l'hôpital a demandé un médicament qui porte un drôle de nom, tu ne sais comment l'acheter... Tu tapes sur le bonhomme, sans t'occuper de ce que tu fais, tu frappes plus fort. Puis tout d'un coup, de rage d'être sans un centime, de rage d'être bourreau pour vivre, tu frappes, tu cognes de toutes tes forces...³⁶

„Et puis, l'habitude vient. Un jour tu arrives à penser que c'est amusant de voir hurler un homme et pisser dans son pantalon. Il y en a qui pissent dès qu'ils voient le bâton! Tu éclates de rire pour de bon, tu ris pour la première fois. C'est comme ça que le lieutenant sait que tu es mûr, alors il te propose comme caporal...³⁷

In den Werken, in denen die Schilderung des Verhaltens der staatlichen Autoritäten gegenüber dem kleinen Mann zu den Hauptanliegen des Autors zählt, wird eine beispielhafte Figur, ein Polizist oder ein Notar, zu einer die ganze Handlung begleitenden und beeinflussenden Person. Als Typus und Ausdruck der Kritik stellt sie jedoch nur die negative, hinderliche Seite in der Verwirklichung eines positiven Engagements dar, bleibt also meist eine Nebenfigur. Aus dieser Absicht heraus ist schon Cadet Jacques, ein Polizist und notorischer Schürzenjäger, in *Zoune chez sa ninnaine* von Lhérisson zu verstehen, obgleich der Roman mit seinen satirischen Personenbeschreibungen und der Aneinanderreihung von Episoden noch ganz im Bereich des Sittenromans seiner Zeit steht.

Madame Boyote, die Inhaberin eines kleinen Ladens, muß sich gegen die Angriffe der neidischen Nachbarschaft schützen und ehelicht daher den gefürchteten Polizisten.

„Cet homme ou plutôt cette brute s'inquiétait fort peu du caractère de la fonction que lui avait confiée le Président Boyer. Aux amis scandalisés par ses ardeurs déréglées, qui essayaient de lui faire entendre raison, — il répondait invariablement:

— „Le Président Boyer lui-même est aussi *bon Coq* que moi!³⁸“

Diese Kritik richtet sich im Grunde genommen nicht gegen die Grausamkeiten des kleinen Polizisten, sondern gegen dessen Vorgesetzte, die das Vorbild für das Verhalten der Beamten dem Volk gegenüber sind. In einem schönen Beispiel dafür, wie der Autor oft selbst, gleichsam mit erhobenem Zeigefinger, auf die Lehre hinweist, die aus einer Romanfigur zu ziehen sei, erklärt Lhérisson diese Absicht³⁹:

„Vous voyez, mon ami, l'effet désastreux du mauvais exemple. Si ce chef d'état [sic] dont la probité administrative est tant vantée, s'était régulièrement marié et avait offert à son jeune Peuple, en dehors des

écoles et des chapelles qu'il eût pu créer par ci par là, le spectacle édifiant d'une vie bien ordonnée, ne pensez-vous pas que les auxiliaires comme *Cadet Jacques*, se fussent conduits de toute autre façon?"

Der Machtmißbrauch, durch den sich Cadet Jacques die Mädchen gefügig macht, ist also nicht seine persönliche Schuld: Er ist ein Typ, der einer besonderen Verhaltensweise der Politiker in Haiti entspricht. — Viatte weist darauf hin, daß Lhérisson seine Angriffe nur aus politischer Klugheit gegen den verstorbenen Präsidenten Boyer richtet, in Wirklichkeit aber auf zu seiner Zeit aktuelle Vorgänge Bezug nimmt⁴⁰. Die Schilderungen der Untaten Cadet Jacques' sind ebenfalls darauf abgestimmt, eine emotionelle Reaktion des Lesers gegen derartige Ungerechtigkeiten zu wecken: Zum Beispiel läßt der Polizist die Eltern eines Mädchens, das ihm widersteht, ins Gefängnis werfen:

„Pour se venger de cet échec, il ordonne de barrer leur maison. On les arrête, on les met sous corde. Il leur apprend que leur *cas* est grave, qu'ils ne peuvent se tirer de ce mauvais pas qu'en livrant la belle . . ."⁴¹

Für die unheilvolle Rolle des Landpolizisten lassen sich viele Beispiele aus dem indigenistischen Roman anführen. Gemeinsam ist ihnen, daß sie eigentlich auf einen größeren sozialen Widerspruch in Haiti hinweisen: den Gegensatz zwischen Stadt und Land. Der Polizist durchbricht insofern die Geschlossenheit der bäuerlichen Gemeinschaft, als er auf einen für den Bauern unkontrollierbaren Machtbereich zurückgreift, auf die politisch begründete Autorität der Städter. Im ländlichen Leben ist er dadurch nur eine gefürchtete Randfigur, die mit einer anderen, feindlichen Gruppe solidarisch ist.

In *La Case de Damballah* von Savain ist es der Polizist Caridor Laguerre, ein Mulatte, der den Schatz des Gottes Damballah an die Städter verrät. Der Schatz wäre geplündert worden, wenn nicht ein Erdbeben die Frevler in die Tiefe gerissen hätte — ein natürlich erscheinendes Ereignis, das jedoch in diesem Zusammenhang und aus dem Blickpunkt der Bauern wie ein Eingreifen des Gottes für ihre gerechte Sache aussieht. Laguerre wird als Despot geschildert:

„Caridor Laguerre, le maître suprême de la région, qui peut, pour un oui ou pour un non, vous descendre à Saltrou, ficelé comme un paquet de crabes zoumba. Car ce nègre rouge, au masque impénétrable, n'attache pas ses chiens avec des andouillettes"⁴².

In dem frühen Roman von Jacques Roumain *La montagne ensorcelée* spielt der „Chef de section“ Balletroy sogar die Hauptrolle: Als er erfährt, daß das von ihm geliebte Mädchen Grâce einen anderen liebt, hetzt er die Bauern gegen sie und ihre Mutter mit der Behauptung auf, beide betrieben Zauberei. Die alte Frau wird gesteinigt, und

Balletroy selbst schlägt dem Mädchen mit einer Machete den Kopf ab. Interessant ist, daß hier den Bauern noch ein Teil der Schuld an den Ereignissen aufgeladen wird, wogegen im späteren indigenistischen Roman, vor allem in Roumains Hauptwerk *Gouverneurs de la rosée*, das Leben der Bauern stark idealisiert wird. *La montagne ensorcelée* spiegelt noch einen Teil der Ablehnung der Elite gegen den Aberglauben der Bauern wider, der sich in den blutigen Szenen der Steinigung als grobe Primitivität darstellt.

In neuerer Zeit zeigt auch Marie Chauvet eine gewisse Objektivität, wenn sie einen Teil der Schuld an den Übergriffen der Behörden in *Fonds des Nègres* der Angst und der Resignation der Bauern zuschreibt. Die Heldin des Romans, Marie-Ange, ein Mädchen aus der Stadt, fordert die Bauern zur Selbsthilfe auf und tadelt zum Beispiel die Angst ihrer Großmutter:

„Ah! son air effaré devant le chef de section, cette fausse stupidité qu'elle étalait si facilement sur son visage pour parler au percepteur des contributions, les jours de marché, à l'avocat et à tous ceux qu'elle appelait ‚ses supérieurs‘! Son attitude de bête aux abois devant le chef de section la ridiculisait. Elle rentrait la queue comme un chien battu devant un petit homme contrefait, aux oreilles décollées, efféminé et irascible qu'elle rencontrait quelquefois sur le sentier. Mais ce petit homme-là portait un uniforme de gendarme . . .“⁴³

Doch diese realistische Schilderung der sozialen Verhältnisse, die die Willkür der Behörden ermöglichen, tritt notwendigerweise zurück, wenn zur Lösung des Konfliktes zwischen Bauern und Staatsgewalt ein Weg aufgezeigt werden soll, wie, im Hinblick auf sozialistische Ideologien, der Bauer wirksam zur Selbsthilfe greifen kann: So müssen in demselben Roman die Behörden ihre Inbesitznahme des bäuerlichen Landes rückgängig machen, als die Bauern unter der Führung der Helden ihre Resignation aufgeben und gemeinsam in die Stadt ziehen, um ihr Recht zu erkämpfen.

Gouverneurs de la rosée steht vollkommen unter dem Zeichen dieses Engagements: Der habgierige Landpolizist Hilarion kann gegen die Bauern nichts ausrichten, solange sie ihm einig Widerstand leisten. Zwar gedenkt Hilarion, die geplante Bewässerungsanlagen zu verbieten: „Ensuite“, so überlegt er, „on laisserait les habitants sécher dans l'attente et quand ils auraient perdu courage et tout espoir, lui Hilarion, leur raflerait leurs jardins et deviendrait propriétaire de quelques bons carreaux de terres bien arrosées. L'ennuyant était qu'il faudrait partager avec le lieutenant et le juge de paix. C'était des voraces. Mais Hilarion se débrouillerait pour avoir la meilleure part“⁴⁴.

Doch bezeichnenderweise fügt Roumain einmal zu ähnlichen Plänen Hilarions in Klammern den Satz hinzu: „Oui, on verra si les habitants se laisseront faire“⁴⁵. Die tatsächliche Uneinigkeit der Bauern und die Übermacht der Behörden müssen einer zu Engagementszwecken verformten Wirklichkeit weichen. Einen Höhepunkt erreicht die Schilderung der Landpolizei und ihrer Übergriffe bei Jacques Alexis in der Figur des Leutnants Edgar Osmin (*Les arbres musiciens*). Osmin wird ausgeschiedt, um die Landenteignung der Bauern zugunsten einer amerikanischen Gesellschaft durchzuführen. Von einem aufgebrachten Bauern wird er mit einem Dolch verletzt und stirbt auf der verzweifelten Suche nach dem Täter. Insofern ähnelt die Absicht Alexis' der seines Gesinnungsgenossen Roumain: Es soll dargestellt werden, daß ein Widerstand möglich ist. Unterschiedlich ist jedoch, daß Alexis die Figur des skrupellosen Polizisten nicht einfach setzt, sondern aus ihren soziologischen und sozialpsychologischen Bedingungen zu erklären versucht. In seinen Beschreibungen ersteht das glaubhafte Bild des Emporkömmlings, der, von der Elite immer wieder verlacht und zurückgestoßen, ohne eigentliche Klassen- oder Gruppenzugehörigkeit einen einsamen Haß gegen die Menschen pflegt. Er ist eine komplexe Figur, von krampfhaftem Aufstiegswunsch, zu jeder Tat verleitbar, von Leidenschaften zerrissen und, ohne Freunde und menschliche Beziehungen, dem Alkohol ergeben:

„Son matériau était fort heureusement de la même texture que celui d'un roi nègre: tissé de fatalisme et d'appétits effrénés... Rêves démesurés, abandon aux étoiles directrices, éclats de tendresse comme ces imprévisibles orages tropicaux survenant en pleine sécheresse. Edgar n'avait peur ni de la vie ni du prix à payer, c'était un prince de la nuit, un possédé de mirages...“⁴⁶

Durch diese Charakterisierung, eine Neuheit im haitianischen Roman, widerspricht Alexis jedoch nicht der sich aus dem Engagement ergebenden Notwendigkeit der Typisierung. Osmin ist kein psychologischer Fall, sondern eine soziale Erscheinung, ein Ergebnis der soziologischen Fatalität Haitis, die wir im vorigen Teil herauszustellen suchten. Der Betrachtungsstandpunkt ist verändert: Werden die vorher geschilderten Vertreter der Staatsgewalt ohne genauere Untersuchung so dargestellt, wie sie sich dem Bauern bieten, das heißt in allen ihren negativen Zügen, die das Leben des Bauern zerstören, so tritt nun die notwendige Selbstzerstörung des Negativen hinzu:

„Oui, comme ces roitelets africains, ces tristes sires du temps de la Traite, il attendait assis le négrier-brocanteur qui viendrait lui demander les bras, les jambes, le cœur de ses ennemis, ses frères. Que

signifie la vie? Les dieux eux-mêmes ont mis les termites du désir dans le cœur des hommes⁴⁷!“

Der Tod Osmins ist nicht — wie sonst — nur die Rettung der Bauern, sondern die notwendige Konsequenz seiner Persönlichkeit.

Die Verlagerung der Handlung im indigenistischen Roman auf das Land sowie das Interesse an der sozialen Frage des Verhältnisses der Klassen bringen somit eine völlige Verschiebung der politischen Kritik mit sich: Die Auswirkungen und weniger die Gründe werden betrachtet. Wie eng sich das Engagement gegen gewisse politische Praktiken auch mit der Form des Sittenromans verbindet, zeigt die Tatsache, daß sich die Kritik an der Politik selbst auch im Roman nach 1915 immer eng an die Vorbilder von Marcelin, Hibbert und Lhérisson anlehnt. Das letzte Werk von Cinéas, der im allgemeinen als ein typisch indigenistischer Autor angesehen wird, *Le choc en retour*, greift wieder das politische Engagement des Sittenromans auf und bedient sich der gleichen Technik wie seine Vorgänger: Der korrupte Politiker Pernier wird durch eine Revolution gezwungen, ins Ausland, nach Paris, zu flüchten. Wie Séna ändert er unter dem Einfluß der Kultur dieser Stadt und der Menschen, die er dort kennenlernt, seine Meinung und kehrt, voll von idealistischen Plänen, nach Haiti zurück. Seine veränderte Haltung erregt jedoch das Mißtrauen der neuen, wiederum korrupten Regierung, und er beschließt sein Leben als kleiner Straßenarbeiter. Seine politische Umgebung zerfällt, ebenso wie im Sittenroman, in zwei gegensätzliche Gruppen: die idealistischen, jedoch darum notwendigerweise einflußlosen Politiker, wie Valentin Grégoire, und die große Masse der Opportunisten. Als Grégoire zum Beispiel vorschlägt, eine Straße durch das Land zu bauen, wird ihm sofort unterschoben, er wolle nur einer etwaigen Rebellenarmee den Marsch auf die Hauptstadt erleichtern.

Seiner Zeit entsprechend, flicht Cinéas jedoch auch Kritik an den sozialen Verhältnissen in den Roman: Ein Teil der Kritik gegen Pernier wird von seiner Köchin und seinem Kutscher vorgebracht, die ihm vorhalten, daß er, ein Mann aus dem Volke, sich nie um das Volk gesorgt habe. Zum anderen wird die Kritik an den Zuständen — im Vergleich zum Sittenroman — stark erweitert. Der Exilrusse Mikailovitch, durch den die Neigung Cinéas' zum Marxismus dokumentiert wird, setzt Pernier die Wahrheit über sein Land in seitenlangen Erklärungen auseinander: „Votre nation est née sous le signe de malheur. Vous avez prématurément conquis votre Indépendance et toute une série de facteurs ennemis ont empêché votre évolution⁴⁸.“

„Apparemment, vous avez conquis votre Indépendance. Mais morale-

ment, vous vous trouvez dans une situation pire que votre grand-père esclave⁴⁹.“

„Votre presse: nulle ou stipendiée. Votre littérature inexistante. Votre élite: incommensurablement pauvre. Vos vrais hommes politiques: exil ou fusillade sommaire⁵⁰.“

Es ist klar: Dies ist ein Angriff auf die Elite selbst, und hier liegt der große Unterschied zu *Séna*. Hibbert läßt das System intakt, in dem und von dem er lebt, und beschränkt seine Kritik auf einzelne Züge. Cinéas verdammt Haiti selbst; die Zigeunerin, die Pernier das Schicksal seines Landes wahr sagt, gerät in visionäre Ekstase:

„Les Diables noirs sont enchaînés. Jetés dans les flammes. Le sang encore. Et toujours des Diables... des Diables... des Diables. C'est l'enfer qui vomit tous ces diables. Tout l'enfer est là. Et les diables... les diables. C'est donc le royaume du Diable? Le pays du Diable. LE PAYS DU DIABLE! LE PAYS DU DIABLE⁵¹!“

Vor kurzem erschien wiederum ein Roman, der sich sowohl in seiner politischen Kritik als auch durch die satirische Form stark an die Romane um die Jahrhundertwende anlehnt: *Les chiens* von Francis-Joachim Roy. Die lockere Beschreibung einer Revolution, in der im übrigen sogar in Einzelheiten die Ereignisse von 1957 in Haiti zu erkennen sind, bietet den Rahmen für die Erzählung einer großen Anzahl satirisch gezeichneter Episoden, die für das politische Leben in Haiti bezeichnend sind, wie zum Beispiel die Geschichte des Generals Océan, der zu Schiff gegen Rebellen vorgehen will, sich jedoch in der Himmelsrichtung täuscht und die falsche Stadt beschießt. Gefangen genommen, wird er von dem Kommandanten der Stadt „provisorisch“ erschossen.

Wiederum finden wir die beiden Seiten politischen Verhaltens durch Personen dargestellt: Auf der einen steht Étienne Barsac, der nach Art des Gérard Delhi die Ereignisse mit Gelassenheit kommentiert, auf der anderen der politische Spitzel Paulémon, der ein ganzes Stadtviertel aus Rachegelüsten vernichten will. Auch hier hat die soziale Bedeutung ihren Anteil: Der Bauer Sirius gerät zufällig in die Wirren und wird erschossen.

„Quelle importance a jamais eue un nègre d'en dehors...? Barsac songea que ce mot qu'il avait toujours pris dans son sens le plus simple qui est, 'campagnard' pouvait bien être pris au pied de la lettre, qu'il peignait bien le pays où il vit, dans lequel la plupart sont, 'en dehors', en dehors de tout, sauf de la misère⁵².“

Diese beiden letzten Romane zeigen wohl sehr eindeutig, wie ein bestimmtes Engagement eine eigene literarische Form hervorbringt.

15. Kapitel: Das Bild der Elite im Roman nach 1915

Durch die bereits geschilderten Umstände der amerikanischen Besetzung Haitis im Jahre 1915 erlitt die Welt Hibberts einen schweren Schlag: Da die meisten politischen Funktionen von den Amerikanern kontrolliert wurden, waren die gutbezahlten Staatsstellungen nur schwer erreichbar, und in dieser Epoche der nationalen Besinnung gab man die Schuld an der Katastrophe, nicht zu Unrecht, der Elite. War die obere Klasse zuvor angestrebtes und vergöttertes Ideal, so fiel sie nun, zumindest in der Literatur, der größten Verachtung anheim:

„L'Élite — ce qu'on peut appeler d'un autre nom et qui n'a rien d'une Élite — l'Élite aux doigts souples et aux dents aiguisées, l'Élite, cette gueuse parfumée, sans honneur, sans dignité, sans prestige, s'était empressée de se jeter dans les bras de l'Occupant — chaque fois que ce geste lui était commandé par ses intérêts égoïstes⁵³.“

Die Beschäftigung mit dem bäuerlichen Leben im indigenistischen Roman und das Eindringen sozialistischen Gedankengutes in Haiti brachten es mit sich, daß, neben dem Verschulden der Besetzung, der Elite vor allem ihr Verhalten gegenüber den niederen Schichten, ihre „dents aiguisées“, vorgeworfen wurde. Die politischen Romane von Roy und Cinéas zeigten schon, daß jetzt die Tendenz besteht, ohne eine genauere Differenzierung die gesamte Elite zu verurteilen, und die dargestellten Übergriffe der Polizei bergen ebenfalls eine auch oft ausgesprochene Kritik an den oberen Klassen in sich, deren Handlanger die ländlichen politischen Kräfte sind.

In der literarischen Darstellung der Kritik an der Elite lassen sich wieder Abstufungen feststellen: Die einfachste Form ist der ohne Umschweife ausgedrückte Tadel, den zum Beispiel Alexis in die Überlegungen seines Romanhelden Hilarion legt, als dieser die haitianische Geschichte studiert:

„Sa surprise avait été sans bornes de découvrir que derrière les hommes et les politiques de sauvages luttes d'intérêts et de castes avaient toujours existé, salissant tout, bouleversant tout, allumant le feu des guerres civiles, provoquant des trahisons sordides, expliquant les misères et les malheurs du peuple⁵⁴.“

In anderen Fällen wiederum kleidet der Autor dieses Engagement in für die Handlung eigentlich unbedeutende Episoden, die die Entrüstung des Lesers hervorrufen sollen. So muß sich Großmutter Ga in *Fonds des Nègres* an den Notar wenden, da sie unbedingt Geld braucht. Doch dieser will ihr nur unter Bedingungen etwas leihen: „Dans trois mois tu me devras vingt-cinq gourdes plus vingt-cinq gour-

des d'intérêt. Si tu n'apportes pas cet argent, tu me cèdes un quart de ta terre, acceptes-tu?"

Dem weiteren Vorwurf entsprechend, daß der Mann aus der Elite seine finanzielle Machtstellung auch dazu ausnutze, sich die Mädchen aus dem Volk gefügig zu machen, stellt der Wucherer auch noch eine andere Möglichkeit, die Schuld abzulösen, anheim: „Qui sait, on arrangera peut-être ça autrement, suggéra l'avocat en regardant Marie-Ange dans les yeux⁵⁵.“

Am wichtigsten ist jedoch diese stereotype Darstellung des Elitehaitianers, wenn es sich um eine die ganze Handlung begleitende Figur handelt, durch die der Schriftsteller sein Hauptanliegen ausdrückt. Aus dieser Sicht muß Calvin Myrtil in *La vengeance de la Terre* von Cinéas betrachtet werden: Schon die erste Schilderung dieser Person ist darauf angelegt, die Antipathie des Lesers zu erregen, obwohl sie mit dem eigentlichen Engagement des Autors noch in keiner Verbindung steht:

„Les yeux, abrités par le bleu indigo d'invraisemblables lunettes — comme s'ils eussent craint d'affronter la lumière — les doigts longs et crochus, caressants sans cesse la crosse de son browning, le dos vouté, le buste étroit, court, vissé sans grâce sur de longues jambes grêles, et surmonté d'un facies d'oiseau de proie, Calvin Myrtil, de sa voix de fausset qu'il s'efforçait d'enfler ...⁵⁶.“

Infolge der amerikanischen Besetzung um seine Einkünfte durch die Politik gebracht, versucht Calvin Myrtil nun, den Grundbesitz, den seine Vorfahren verkauft haben, durch falsche Angaben in Zusammenarbeit mit dem Richter und der Polizei wieder in die Hand zu bekommen. „Mais c'est vous“, ruft der bedrohte Bauer Turin aus, „qui incapable de travailler, marchez voler les terres du pauvre, 'Habitant' dont les titres, selon vous, ne sont jamais bons. C'est vous qui ... revendiquez partout l'héritage de vos grand-pères, comme si vous étiez les héritiers de toute la République, et avec vos complices, dépouillez le travailleur comme des assassins de grand-chemin⁵⁷.“

Die Figur des Calvin Myrtil hat einen sehr realen zeitlichen Bezug; sie geht zurück auf Vorfälle, die der Rechtsanwalt Cinéas selbst erlebte: Einige ihrer Stellung beraubte Elitemitglieder versuchten, sich durch ein falsches Gerichtsurteil Ländereien wieder anzueignen, um sich eine neue Existenzgrundlage zu schaffen. Cinéas füllt nun diesen Ereignisrahmen mit einer umfangreichen Ideologie, die er, sehr zum Nachteil des Romans, in seitenlangen Diskussionen zweier Freunde aufrollt: Die Elite habe Haiti den größten Schaden zugefügt, als sie vom Lande fort und in die Stadt gezogen sei; sie hätte als Großgrund-

besitzer bleiben und die Bauern unterweisen sollen. Jetzt habe sie jedes Recht verwirkt, wieder auf das Land zurückzukehren. Wie sehr Myrtil als Typ aufzufassen ist, geht aus seinen reuigen Erklärungen hervor, die er abgibt, als die Erde selbst auf geheimnisvolle Weise seine Pläne vereitelt und seine Familie vernichtet: „Tous nous avons été élevés dans le mépris du paysan. Nous le croyons né exclusivement pour nos besoins et plaisirs . . . Nous lui déniions jusqu'à l'âme⁵⁸.“

Myrtils Verhalten wird also auch den Umständen und nicht seiner persönlichen Schlechtigkeit zugeschrieben. Vom gleichen Schlage ist Octave Cyrile in *Bon Dieu rit* von Edris Saint-Amand. Als reicher Pflanze und Besitzer einer Schnapsbrennerei, in der die Angestellten täglich 24 Stunden (!) arbeiten müssen, bezahlt er den Bauern für den Tag Arbeit auf seinen Feldern 30 Centimes, behält aber beim kleinsten Anlaß den Lohn ein. Bezeichnend ist, wie er beschrieben wird:

„Il avait la tête, les mains, les pieds énormes. Seuls les yeux étaient petits et luisaient, attentifs, dans la graisse, derrière des lunettes d'écaille⁵⁹.“

„On lui avait dit que les capitalistes avaient tous un gros ventre, et ça l'avait décidé à ne prendre ni drogues ni capsules pour maigrir⁶⁰.“

Im Gegensatz zu Cinéas kleidet jedoch Saint-Amand sein Engagement nicht in trockene Diskussionen, sondern in Personen und Handlungen, deren Grausamkeit und Zynismus bis zu einem für den Leser fast unerträglichen Punkt gesteigert werden. Dies gilt vor allem für die Figur des Octave Cyrile, der in seinem Größenwahn, seinem Machtbedürfnis und seiner Geldgier vor keinem Verbrechen zurückschreckt, jedoch ein guter Christ ist: „Une vérité évidente pour lui était qu'il ne fallait pas être charitable, car, si un homme a faim, c'est que Dieu l'a voulu ainsi. Seules les femmes pouvaient avoir du succès auprès de sa bourse⁶¹.“

Er speist mit dem Pfarrer zu Mittag und holt sich von ihm die moralische Rechtfertigung seiner Handlungen; er hat eine große Anzahl unehelicher Kinder von armen Bäuerinnen, die im größten Elend heranwachsen, da er sich nicht um sie kümmert. Um seine Pflanzungen hat er ein System von Fallen, Gruben mit hölzernen Pfählen, aufgebaut. Plaisimond, ein junger Mann, dessen Familie am Verhungern ist, stürzt hinein, als er einige Bananen stehlen will. Aufgepfählt ringt er eine ganze Nacht mit dem Tode, und Saint-Amand erspart seinen Lesern keine Einzelheit des Todeskampfs. Als Cyrile am nächsten Morgen den Leichnam findet, bemerkt er nur: „Je suis bien content! C'est le premier que j'attrape. Quand j'aurais pris un second, j'aurais ma paix avec les voleurs⁶²!“

An einer anderen Stelle schickt Préviliën, der Hauptheld der Geschichte, seine schwangere Frau zu Cyrile, um sein wohlverdientes Geld holen zu lassen. Cyrile verweigert die Auszahlung und schlägt die Schwangere, die dadurch eine Fehlgeburt hat. Als Préviliën gegen Cyrile gerichtlich vorgehen will, beruhigt der Richter den Pflanzer:

„Mais tout de même, comment pourrais-je avoir l'imbécilité de condamner un personnage comme vous pour des paysans? Où est-ce qu'on a jamais vu ça? Je réglerai l'affaire très bien pour vous! . . .

Le planteur était satisfait. Il connaissait sa force et était heureux. Il souriait d'un sourire d'orgueil ou de méchanceté. — Bon! Très bien, Boiron, dit-il. Il faut que nous donnions une leçon à ces imbéciles-là. Sans quoi ils deviendraient chaque jour plus insolents⁶³!“

Der Roman vermag keinen Ausweg aus dem Elend der Bauern aufzuzeigen. Er endet zwar mit einem einzelnen Bravourakt, als zwei Bauern mit ihren Macheten dem Revolver Cyriles Trotz bieten, doch weichen auch sie schließlich, nicht vor Cyrile, aber vor der unüberwindlichen Macht der sozialen Strukturen zurück, auf denen die Existenz eines Cyrile beruht:

„Ce n'est pas l'envie qui me manque de lui régler son compte ce matin même, mais je sais qu'un autre Cyrile viendrait le remplacer et ce n'est pas ce qui changerait notre situation⁶⁴!“

Cyrile ist nur ein Beispiel für das Verhalten der Elite; ohne die Hilfe des Pfarrers und des Richters könnte er nichts erreichen, ebenso wie die Verbrechen des Calvin Myrtil von allen staatlichen Institutionen unterstützt werden: „Toutes les autorités le soutiennent, de la Capitale au Bourg. Il est l'ami du Président, des Ministres et de tous les grands potentats. La Garde lui prête l'appui de sa force⁶⁵.“

In diesem Urteil und Vorurteil über eine ganze Klasse verbirgt sich der Ansatz zu einer Ideologisierung der Klassenfrage, die bei der geforderten Auflehnung der unteren Klassen beginnt und schließlich bei marxistischem Gedankengut, auch in der Literatur, endet⁶⁶.

So berechtigt diese Kritik in Haiti angesichts der Klassenverhältnisse auch sein mag, so hat sie doch ihre weniger aus Tatsachen als aus Gefühlshaltungen abgeleiteten Begleiterscheinungen, vor allem in bezug auf die Rassenfrage.

Die tatsächlichen sozialen Hintergründe, die die Haltung des Haitianers diesem Problem gegenüber bestimmen, wurden im einzelnen schon im ersten Teil⁶⁷ behandelt. Das Kräftegleichgewicht, beruhend auf der Verteilung der Funktionen im politischen und militärischen Bereich, veranlaßte, daß diese Frage in der Literatur vor 1915 nicht oder nur in unverfänglicher Weise berührt wurde. Die Störung des Gleichge-

wichts zugunsten der Mulatten durch die Amerikaner löste eine ganze Lawine von Polemik gegen die Mulatten aus, die, von den Amerikanern bevorzugt, nun der Kollaboration beschuldigt wurden. Die Kritik an den Mulatten fällt notwendigerweise mit der Kritik an der Elite zusammen. Ihre ideologische Linie zeigten wir schon an Texten von Price-Mars und Duvalier auf, wobei vor allem bei Duvalier und Piquion die unbedingte Gleichsetzung von Elite und Mulatten überrascht⁶⁸.

Es ist dies eine zweckgebundene Verfälschung, denn wenn auch das Verhältnis Neger—Mulatten innerhalb der Elite nicht annähernd dem in der Gesamtbevölkerung entspricht, so ist die Anzahl der schwarzen Elitehaitianer doch beträchtlich. Die Gleichsetzung von „Mulatte“ und „Elite“ ermöglichte es der Negerelite, sich aus dem Untergang der alten Elite in der Zeit der amerikanischen Besetzung herauszuhalten. Es ist eigenartig zu beobachten, wie der Rassenideologie zufolge ein Mulatte von vornherein verdächtig und verurteilt ist, wogegen sich ein Neger, auch wenn er sich sehr unsozial verhält, doch wieder zum Volk zählen kann, wenn es notwendig ist. Vermischt sich also die Rassenfrage mit der Klassenfrage, so kann nicht mehr von berechtigter und objektiver Kritik gesprochen werden.

Die Verschiebung im Rassengleichgewicht und die Vorurteile der Amerikaner rückten natürlich die Rassenfrage in der Literatur besonders in den Vordergrund. Es bildete sich bald eine stereotype, immer wieder verwendete Figur heraus: die des geldgierigen, präventiösen und vorurteilsbeladenen Mulatten. Wird auch in den Romanen *Le joug* von Annie Desroy und *Le nègre masqué* von Stephen Alexis in erster Linie das Vorurteil der Amerikaner behandelt, so fällt doch von Zeit zu Zeit ein bezeichnendes Licht auf haitianische Rassenprobleme, so zum Beispiel bei Annie Desroy, die einem negerfreundlichen („indigenophile“) Amerikaner die folgende Betrachtung in den Mund legt:

„Même quand la face était noire, la tête et les bras étaient mulâtres. Voilà pourquoi le reste — vil bétail — pourrissait dans l'incurie et la misère. . . . témoins vos guerres civiles où sur cent nègres tués, un seul mulâtre s'y trouvait comme par une malice du sort — Prenez un homme de votre élite; trente-cinq ans environ, une petite aisance. Qui l'a aidé à la gagner? — Vous ne répondez pas —“⁶⁹

Neben diese kunstlose Form des Engagements, bei der die Argumentation nicht nur hier wirr, unzusammenhängend und widersprüchlich ist, tritt bei anderen Autoren die Zeichnung von Episoden und Situationen, zum Beispiel bei Alexis, der die Teilnehmer einer politischen Versammlung beschreibt:

„Voilà ... Céday Raton, mulâtre vain comme un paon, bon nageur entre les deux eaux, si troublées, du nationalisme et de l'américanisme. Il joue et gagne sur les deux tableaux. Et dire que cet olibrius, doublé d'un raseur, est candidat à la Présidence ...⁷⁰“.

Ähnlich ist eine bezugslose Schilderung eines anderen künftigen Präsidenten: „C'était un beau mulâtre, de belle allure, élégant et cultivé, mais de mauvaise foi, et blancophile aussi⁷¹.“

Seinen Höhepunkt erreicht das literarische Vorurteil gegen die Mulatten in den Personenschilderungen und Episoden von Jacques Alexis, dem Sohn des Verfassers von *Le nègre masqué*. Die Beschreibungen, die er von Mulatten gibt, lassen auf eine ausgesprochen physische Abneigung gegen einen bestimmten Mulattentypus schließen:

„C'était une femme aux gestes dolents, aux yeux atones, pas énorme, non, mais rebondie. Sur ses fesses, on sentait l'étau impitoyable du corset. Tout en elle révélait la lutte acharnée contre la maturité épaisse et le désespoir des foies gras et des petits gâteaux⁷².“

Über einen anderen Mulatten, Maître Jérôme Paturault, schreibt Alexis: „Ce mauvais grimaud à la bouche en cœur, avait vu s'ouvrir devant lui les portes des salons de Turgeau. Alors il avait épousé une petite mulâtresse éperdument belle, vertigineusement creuse et sotte, dont quelques petits scandales épicés avaient déprécié la valeur marchande⁷³.“

Dies sind die Personen, bei denen Hilarion arbeiten muß und von denen er ausgenutzt wird. Mme. Paturault gibt ein Fest und läßt Hilarion und eine Reihe anderer Neger als Diensthofen kommen. Als die Neugeworbenen jedoch eintreten, ruft sie demonstrativ ihre Dienerin:

„Ursule! C'est vous qui avez fait entrer cette armée de nègres sales ici? Ils vont tout saloper avant que de voler tout ce qu'ils pourront. Regardez ce qu'ils ont fait à ce pauvre chien ... Un véritable troupeau de cochons⁷⁴.“

Diese kurze Rede enthält vieles, was man an Vorurteilen sonst dem Weißen unterschreibt: Das Tier sei wichtiger als der Neger, der Neger sei schmutzig und stehle. Beachtlich ist, daß sie hier dem Mulatten unterstellt werden.

Etwas später versucht Alexis, eine Begründung für das Vorurteil der Mulatten zu geben: „Cette haine, ils l'avaient apprise de père en fils, elle avait couvé, fermenté, elle dormait dans chacun de leurs gestes de charité, dans une poignée de main obligeamment accordée au vulgaire, dans chaque sourire. Cette haine était héréditaire, elle durerait aussi longtemps que leur puissance durerait⁷⁵.“

„Erbter Haß“ — hiermit wird die Kritik an den Mulatten wieder aus der Interpretation von Ereignissen der haitianischen Geschichte gespeist, was zuletzt dazu führt, daß Alexis sein Engagement durch die Schlagworte ausdrückt, die den Mulatten eine geschichtliche Schuld aus den Zeiten der Kolonie und den Unabhängigkeitskriegen zuweisen, Schlagworte, die uns aus polemischen Schriften von Duvalier, Piquion und Trouillot bekannt sind. Alexis schildert ein Mulattenmädchen so: „Descendante d'une lignée d'affranchis esclavagistes, d'ancêtres féodalistes, militaristes et fusilleurs s'il en fut jamais en Haiti, Émilie Desoiseaux n'arrivait pas à oublier les fastes et les équipages à six chevaux anglais de son grand-oncle, ancien directeur des Douanes et prévaricateur de grand talent⁷⁶.“

Das Engagement gegen die Mulatten stellt ein Phänomen dar, da es vollkommen aus dem Bereich des vernunftbegründeten, zweckgerichteten Engagements heraustritt und sich nur im Emotionalen bewegt. Es ist schwer, irgendeine bestimmte Aussage darüber zu machen, inwieweit dieser fanatische Haß gegen die Mulatten mit Erfahrungen und Komplexen, das heißt mit Lebensumständen, der Autoren zusammenhängt. Immerhin ist es bemerkenswert, daß Price-Mars, Piquion und der heutige Präsident Duvalier, ebenso wie die beiden Alexis, der Negerelite angehören, deren Jugend in die Zeit der amerikanischen Besetzung fiel und die zu dieser Zeit eindeutig benachteiligt war. Duvalier stellt fest: „Nous autres qui nous avons 40 ans, que de misères et de souffrances nous connûmes ...“⁷⁷ Es ist daher wohl nicht unwahrscheinlich, daß der Haß gegen die Mulatten aus den persönlichen Kränkungen erwuchs, die für eine Generation typisch waren.

Es gibt auch Literatur, die sich ausdrücklich gegen das Hochspielen eines Rassenurteils wendet, so zum Beispiel der Roman *Viejo* von Maurice Casséus, der sonst sehr radikale Anliegen vertritt. Als auf einer Wahlversammlung nach der Rede eines Mulatten das alte Vorurteil gegen diesen im Volke laut wird, steht der kommunistische Held des Romans, Claude Servin, auf und ruft: „Voici peut-être l' une des plaies qui ont le plus ravagé ce pays-ci, et l'achemine surement vers l'abime: Mulâtres d'un côté, noirs de l'autre⁷⁸.“ Er befürchtet, daß die Polemik der Rassenfrage das eigentliche Klassenproblem verdecken könnte.

Eines der Hauptanliegen des Romans *Fille d'Haïti* von Marie Chauvet ist die Kritik an diesem Vorurteil der Neger, also gerade die Umkehrung des Engagements von Alexis, Piquion und Duvalier: Georges und Lotus, ein junges Mulattenpaar, haben an einer Revolution mitgearbeitet, die die Freiheit bringen sollte, und sehen plötzlich, daß sie

einer Negerregierung in die Hände spielen, die den Haß des Volkes gegen die Mulatten ausnützt. Wir zitieren aus einer Unterhaltung zwischen dem Mädchen Lotus und einem ihrer politischen Freunde:

„Des leaders noirs veulent prouver au peuple que seuls les mulâtres sont responsables de leur malheur.

— Mais, c'est affreux, dis-je, ulcérée, affreux et injuste. Bien des mulâtres ont exposé leur vie pendant la révolution.

— Ma pauvre petite demoiselle, vous voyez tout ceci sous un angle tendre et sentimental. Dans la politique ce n'est pas du tout comme cela⁷⁹.“

Wie sehr gerade bei Alexis das Vorurteil gegen die Mulatten auf einer von jeder vernünftigen Überlegung getrennten Ebene liegt, kann daraus ersehen werden, daß er sich nicht selten gegen die Aufwertung der Rassenfrage wendet, nicht bedenkend, daß er selbst dazu beigetragen hat. Kurz nach einer heftigen Polemik gegen einen Mulattenpolitiker, den er als „salaud inconscient et matois“⁸⁰ abstempelt, schreibt er in einem anderen Zusammenhang:

„Combien de temps le peuple se laissera-t-il bernier à ce petit jeu-là par les idéologues noirs et mulâtres? En attendant, la question nationale et la question sociale resteront entières⁸¹.“

Auch Alexis, der Sozialist, muß einsehen, daß gerade die Rassenfrage nicht für seine nationalen und sozialen Anliegen günstig ist. Trotzdem kehrt er, einem inneren Zwange folgend, immer wieder zu ihr zurück.

16. Kapitel: Die Rolle der Liebesgeschichte im gesellschaftskritischen Roman

In fast jedem haitianischen Roman finden wir eine Liebesgeschichte, entweder als Haupthandlung oder als nebengeordnete Episode. In den Grundzügen dieser Handlung, die meist die Form einer Intrige hat, lassen sich unschwer Vergleiche mit europäischer Prosa finden, die ähnliche Handlungsstrukturen aufweist, so daß es möglich ist, gerade hier die Verarbeitung traditioneller und vorgegebener Elemente zu sozialem Engagement zu verfolgen. Daß diese nicht immer gelingt, zeigte der schon erwähnte Roman von Hibbert *Les simulacres*, in dem die Handlung, eine Liebesgeschichte, und das Engagement fast völlig voneinander getrennt sind.

In der Mehrzahl der Fälle läßt sich jedoch eine Verbindung zwischen der lehrhaften Absicht des Autors und der Liebesintrige erkennen. Die Richtung des Engagements ist natürlich sehr verschieden, sie hängt von

der Epoche und dem persönlichen Anliegen des Autors ab, vor allem aber auch von dem Umfang, den die Liebesgeschichte im Roman einnimmt.

Im Sittenroman finden wir nur wenige direkte Verknüpfungen zwischen der politischen Kritik des Autors und der Liebesgeschichte. Die letztere ist meist aus dem Menschenbild dieser Epoche erklärbar. Das haitianische Bürgertum richtete sich auch in der Liebe nach dem, was es als „französisch“ ansah. Sentimentale Feuilletonromane aus Frankreich, zum Beispiel von Georges Ohnet, wurden sehr viel gelesen und haben einen erheblichen Einfluß auf das Bild des seine Gefühle laut äussernden, romantisch-tragischen Liebhabers im Sittenroman gehabt. In Hibberts *Séna* erzählt Gérard Delhi die durchaus ernstgemeinte Geschichte seines Freundes André, der von seiner Geliebten abgewiesen wurde, aus Kummer nach Frankreich reiste und dort an seinem Liebesleid starb: „J'aurais peut-être un peu de repos quand j'aurais mis l'Océan Atlantique entre elle et moi . . .“

Doch André kann seine Liebe nicht vergessen: „S'aimer sans espoir, ne jamais s'appartenir, rêver chastement à de pâles appas, à d'impossibles baisers, à des caresses éteintes . . . Il n'y avait parmi nous qu'André pour sentir et éprouver cela jusqu'à mourir⁸².“

Auch diese romantische Liebe soll die Gleichwertigkeit des Negers und des Weißen beweisen und das Ansehen Haitis im Ausland fördern. Dies ist der einzige Sinn der Episode, und Hibbert vergißt nicht, darauf hinzuweisen: „Il y a pourtant des tas d'histoires aussi originales et aussi rares que celle-ci qui fourmillent dans notre société“, beendet Delhi seine Geschichte, „et c'est ce pays-là que ceux qui n'ont pas des yeux pour voir trouvent insignifiant⁸³!“

Dieser Art der Liebe wird ein hoher kultureller und erzieherischer Wert beigemessen: sie ist ein Teil des Fortschrittsideals. Die Wandlung des Séna beruht nicht unwesentlich auf seiner unglücklichen Liebe zu Carmen Daltona: „La douleur d'aimer qui affine les âmes . . .“⁸⁴

Doch schon Marcelin bezieht dieses Liebesideal in die Satire ein und verspottet es durch Übertreibung. Auch Labasterre verliebt sich in ein unerreichbares Mädchen und fällt ihm zu Füßen:

„Ainsi, quand je vous dirai que vos pieds illuminent, comme des soleils qui seraient tout petits, tout mutins, comme je les vois là, au liseré de votre robe . . .“

— Ne vous ruinez pas, je vous prie, Monsieur, si mes pieds sont des soleils, que trouverez-vous donc pour mes yeux⁸⁵?“

Eine gesellschaftskritische Bedeutung erhält das Scheitern der Liebe dann, wenn es durch die sozialen Verhältnisse verursacht wird. Eine

einfache Form dieses Engagements liegt einer Episode zugrunde, die in haitianischen Romanen aller Epochen, von Hibbert bis Alexis, sehr oft verwendet worden ist: Ein vielversprechender junger Mann wird vom Vater seines Mädchens oder vom Mädchen selbst zurückgewiesen, da seine Hautfarbe zu dunkel sei. Im Sittenroman wird diese Episode meist ohne tragischen Unterton satirisch ausgestaltet, derart, daß die Mädchen regelrecht Jagd auf den Weißen, den Ausländer, machen: In *Thémistocle Epaminondas Labasterre* unterhalten sich zwei Mädchen aus der feinsten Gesellschaft:

„Je sais, vous ne partagez pas toutes mes idées. Vous dites: Rien que l'étranger! — Moi je dis: Rien que l'Allemand. L'Allemand, c'est le mari pétri pour nous! Le Français, bon, au plus pour un flirt ... Quand à l'Haïtien, il ne faut pas rire avec lui, car il prend ça au sérieux⁸⁶.“

Séna und seine Tochter handeln den künftigen Gatten wie eine Ware aus: „La difficulté était de trouver le blanc rêvé. Nous ne sommes plus aux temps légendaires où les étrangers cherchaient l'alliance des familles haïtiennes afin de pouvoir être quelque chose chez nous⁸⁷.“

Also beschließt Vater Séna, auf seiner Reise einen Deutschen, „un de ces cent mille individus qui n'ont pas le sou“, mitzunehmen und ihm ein Bankhaus einzurichten. Séna meint zwar:

„J'aurais préféré un petit français. Ils sont agréables, causeurs ...

... Non, non, Papa, non pas de français! Un allemand, un gros allemand⁸⁸!“

Ähnliche, in Episoden gekleidete Kritik an dem Rassenvorurteil der haitianischen Elite findet sich auch in späteren Romanen. Einer der Helden in Jean F. Brieries *Province* kommentiert die Heirat einer Haitianerin mit einem Weißen, die ihm als „chance insolante“ dargestellt worden ist, mit bitterer Ironie:

„A mon arrivée au Havre en 19... quand j'ai vu s'empressez vers mes malles de beaux gars aux ongles sales, quand j'ai vu les chasseurs des hôtels de Paris avides de pourboires, j'ai pensé au succès qu'eût obtenu chez nous une traite de blancs. Les grandes familles se les disputeraient à coups de dots ...“⁸⁹

Casséus fügt der Beschreibung eines Präsidentschaftskandidaten hinzu: „Il était connu pour sa réponse à un jeune garçon d'élite comme lui, beau, blond, racé et cultivé, qui avait osé solliciter la main de sa fille Laurence:

— Vous êtes un impudent, jeune homme, avait-il dit. Mes filles ne se marieront jamais ici. D'ailleurs l'année prochaine je les envoie toutes, là-bas⁹⁰.“

Auch Alexis verzichtet nicht darauf, diese Haltung des Haitianers in der Person der Mademoiselle Desoiseaux zu verspotten⁹¹:

„Fille unique, elle avait été élevée dans l'attente du Blanc qui condescendrait à 'améliorer la race'. On racontait même — les gens ont si mauvaise langue! — que du temps de sa jeunesse, sa mère la prévenait des visites intéressantes en criant à la cantonade:

— Émilie! Voici du blanc!“

Daß jedoch im Sittenroman diese Episoden nicht eine Kritik an dem Verhältnis der Klassen selbst darstellten, sondern nur an sozialen Unterscheidungen in der Oberschicht selbst, wird dadurch bewiesen, daß der Held, der elegante und gefühlvolle Liebhaber der Frauen seiner Schicht, sich der Frauen der unteren Schichten „bedienen“ darf und dabei ein ganz anderes Verhalten zeigt. Noch bei Stephen Alexis ist es möglich, daß der Held Roger Sainclair eine Freundin aus ärmeren Schichten verstößt und dies mit dem Fortschrittsideal begründet, ohne daß sein Bild, vom Standpunkt seiner Zeit, den geringsten Makel erhielte.

„Ah, ça alors, dit Roger avec colère, tu crois que je peux passer toute mon existence avec une superstitieuse comme toi? —

— Roger! supplia-t-elle, écroulée sur le sol. Il revint.

— Je suis grosse de toi!

— Eh bien! tu accoucheras. Je m'occuperai de l'enfant et de toi. Tu acceptes mes conditions⁹²?“

Diese Episode ist keinesfalls kritisch aufzufassen; im Gegenteil, der Held verhält sich vorbildlich: Er trennt sich zwar notwendigerweise von der Voduanhängerin, doch er will sich um das Kind kümmern und der Frau Geld geben. Der Moralkodex der Oberschicht läßt ein derartiges Verhalten noch heute zu. Diese Selbstgerechtigkeit der Oberschicht drückt sich auch in der Entschuldigung aus, die Diogène (in *Le crayon de Dieu* von den Brüdern Marcelin) für die Verführung eines minderjährigen Mädchens angibt: „J'ai couché avec Lourdes, c'est vrai. Et puis après? N'est-elle pas une femme comme toutes les autres? Ne peut-on pas la prendre un jour et la quitter ensuite⁹³?“

Diogène trägt also keine Schuld an dem Unglück, das wegen seines Verhältnisses zu Lourdes über ihn hereinbricht: Schuld sind die Elite und deren Normen. Die Haltung, die den Frauen aus der Unterschicht entgegengebracht wird, erklärt sich zum Teil aus der Tatsache, daß in diesen Schichten nicht geheiratet wird. Mann und Frau leben einfach zusammen, jedoch meist in lebenslanger Gemeinschaft. Diese Erscheinung, „plaçage“ genannt, wurde von verschiedenen Autoren, wie Henriques, Métraux und Leyburn, eingehend untersucht und wird sachlich

mit der Scheu der Bauern vor Dokumenten, mit den hohen Kosten einer kirchlichen Trauung und den notwendigen Festlichkeiten sowie einer wirtschaftlich bedingten Polygamie auf dem Lande begründet.

Es ist nun außerordentlich bezeichnend, wie diese Institution der „plaçage“ in der Literatur der verschiedenen Epochen für die jeweils gängigen Ideologien benutzt wird, ohne daß die Sachverhalte beachtet bzw. dargestellt würden.

Marcelin, der alles im Verhältnis zu Frankreich sieht, begründet die „plaçage“ mit der Französischen Revolution: „Se prendre pour époux et femme en face de la nature, fut à cette époque un dogme républicain . . .“⁹⁴ Damals sei diese Sitte nach Haiti gekommen.

Alexis sieht darin eine Auflehnung des Volkes gegen den ausbeutenden Staat:

„Les travailleurs d'Haïti se mettent ensemble, ils se ‚plaçant‘, mais ils ne se marient pas. Parce que l'État n'est pas l'État du peuple, parce que la religion officielle n'est pas la religion de leur classe, parce que leur cœur est plus pur que la rosée du matin. Et c'est leur conscience profonde et humaine qui leur sert de Code civil et d'acte de mariage⁹⁵.“ Beide Erklärungen sind eine grobe Verformung der Wirklichkeit durch den ideologischen Überbau.

In den Romanen, in denen sozialistisches und kommunistisches Gedankengut eine wichtige Rolle spielt und die wir als Proletarierromane klassifiziert haben, ist, im Gegensatz zum Sittenroman und zum indigenistischen Roman, bemerkenswert einheitlich eine Liebesgeschichte der Kern der Handlung. Diese Handlung tritt vollkommen in den Dienst des sozialen Engagements: Fast immer ist die Liebe des Helden zum Scheitern verurteilt, nicht auf Grund einzelner, widriger Umstände oder der persönlichen Schlechtigkeit eines Widersachers, sondern weil die kritisierte soziale Umgebung des Helden eine unnormale, ungesunde, „zerstörte“ Welt ist, in der, als bitterste Konsequenz, die Erfüllung eines privaten Glücks nicht mehr möglich ist. Diese Fatalität steckt hinter jedem dieser Dramen, auch wenn der Eingriff in das persönliche Glück verschieden gestaltet ist, je nach dem Anliegen des Autors.

Die einfachste Form ist das Eingreifen einer dritten Person, eines Widersachers, jedoch nicht in der Form eines ehrlichen Wettstreits um das begehrte Mädchen, sondern einer niederträchtigen Intrige:

Roger Sainclair in *Le nègre masqué* von Stephen Alexis wird durch seine Werbung um das französische Mädchen Gaude zum Widersacher des Amerikaners Smedley Seaton, der Roger durch Verleumdung und Verhaftung zu vernichten versucht, weil er es nicht zulassen kann, daß

ein Neger ihm, einem Weißen, in den Weg tritt. Die Torturen, die Roger im Gefängnis wegen seiner standhaften Liebe erdulden muß, sind dazu angetan, die Entrüstung des Lesers hervorzurufen, doch schuld daran ist nicht Seaton, sondern *der Weiße* — und dies entspricht dem Engagement von Stephen Alexis gegen das Rassenvorurteil.

Es wird auch nicht als die Schuld Olives, der Frau des Mario (*Viejo* von Maurice Casséus) dargestellt, daß sie ihren Mann verläßt und einem weißen Limonadenfabrikanten folgt: Schuld ist die Armut der Eheleute, und die Tragik von Olives Flucht wird gerade dadurch gesteigert, daß sie nicht durch eine unglückliche Verkettung von zufälligen Ereignissen begründet ist, sondern ein Geschehen darstellt, das so notwendig und zwingend ist, daß Mario es schon vorher in einer Vision erlebt. In dieser traumartigen Schau sieht er die an dem Drama teilnehmenden Personen als auf ihre tatsächliche Bedeutung reduzierte Symbole: Sein Leben mit Olive ist ein Tanz zu der Musik eines riesigen Orchesters, dessen Rhythmus von einem weißen Dirigenten geregelt wird: „Et la baguette d'or du maestro blanc amplifie le rythme, qui se ralentit.“

So muß Olive Mario vergessen: „Il n'y a plutôt qu'elle et la musique . . . Et puis tout disparaît, tout disparaît, sauf le maestro en habit noir qui étreint, qui étreint Olive⁹⁶.“

Diese Vision ist die sinngemäße Zusammenfassung des Kommenden, in dem die einzelnen Figuren ihren Platz als Statisten in einem zwangsläufigen Geschehen zugewiesen bekommen.

Es ist die durch Rassenhaß zerstörte Welt, in der die Liebe zwischen Georges und Lotus zugrunde gehen muß. Der Mulatte Georges wird durch seinen schwarzen Todfeind verfolgt, und dieser vergewaltigt Lotus:

„Ce que je vais faire là, c'est seulement pour vous prouver que je vous méprise de toutes mes forces et que les femmes comme vous ne valent pas grand'chose malgré votre arrogance et vos petits préjugés. Vous croyez être un luxe pour les noirs, mais vous vous trompez⁹⁷.“

Georges selbst, der humane Held, ermordet aus Haß seinen Widersacher. „Des êtres nés pour s'aimer, obligés de s'entredéchirer tels [sic] des bêtes féroces, voilà ce qu'on a fait de nous⁹⁸.“

Marie Chauvet verzichtet auch darauf, diesen Widersacher in allzu düsteren Farben zu zeichnen. Die Umstände allein sind an dem Drama schuld.

Brierre seinerseits arbeitet überhaupt nicht mehr einen negativen Helden heraus — die einzelnen, flüchtig gezeichneten Personen aus der

Oberschicht sind nur Beispiele für das schuldhafte Vorurteil einer ganzen Klasse, das die Liebe zwischen Valmont und Adrienne zerstört. Die Eifersucht Lasacs gegenüber Valmont ist weniger in der rivalisierenden Liebe als in der Verachtung für den klassenmäßig tiefer stehenden Valmont begründet:

„Qu'est-ce que j'apprends ce soir? Que Valmont vous envoie des œillets. Opposez-moi quelqu'un, Mirande ou un autre. Mais pas ce garçon qui doit sentir les fritures⁹⁹.“

Doch das reiche Mädchen Adrienne hält zu dem armen Studenten Valmont. Ihre Liebe geht zugrunde, ohne daß irgendwelche äußeren Umstände hinzutreten, sie ist durch die sozialen Gegensätze zwischen den Liebenden unmöglich, auch wenn sie beide diese überwinden wollen.

Brierres Roman ist die Geschichte der „province écrasée“, der Provinzjugend, die durch die Schließung der Schulen aus ihrer kleinbürgerlichen Geborgenheit herausgerissen worden ist. Voll von Idealen, die sie aus der Schule mitgebracht haben, stehen die jungen Leute in der Hauptstadt wehrlos der traurigen Wirklichkeit ihrer Armut, der Rassen- und Klassenvorurteile und der städtischen Intrigen gegenüber: Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit haben sie gezeichnet. Valmont, einer von ihnen, ist „inapte à tout bonheur“¹⁰⁰, ein kleiner Verzweifelter, der der reichen Bürgerstochter sein armseliges Leben nicht geben kann und will: „Ce que je t'apporterais, le patrimoine de mon existence ne vaudrait pas grand'chose à cette aune-là. Tu ne peux vivre hors de ton milieu, de tes habitudes. Moi, je suis pauvre et je suis triste“¹⁰¹. Die Liebe zwischen Adrienne und Eugène Valmont scheitert zuletzt an den sozialen Gegensätzen, die eine Verständigung unmöglich machen. Liebe hat schon für beide verschiedene Bedeutungen: Adrienne ruft Valmont zu: „Eugène, je suis le présent merveilleux. Je suis la joie. L'amour“¹⁰². Doch über die Liebe der Verzweifelten, Desillusionierten wie Valmont sagt sein Freund Monral:

„Chaque fois qu'on évoque l'amour en ma présence, ou que j'y pense, je respire immédiatement une odeur de latrines“¹⁰³.

Schuld sind daran nur die äußeren Verhältnisse. Valmont erklärt:

„Non je n'en veux pas à quelques individus. Mon drame intime est plus complexe. Il y a trop de choses avec moi, Adrienne, pour que j'émigre vers ton climat“¹⁰⁴.

Ähnliche Beispiele lassen sich in fast allen Romanen finden. Oftmals erhält die Zerstörung der Liebe grauenhafte Aspekte, die den Haß und die Abneigung des Lesers herausfordern sollen. In *Canapé-vert* hetzt der Zauberer auf den Liebhaber des von ihm begehrten Mädchens

einen Hund, der diesem die Geschlechtsteile herausreißt. Balletroy in *La montagne ensorcelée* schlägt in blutiger Raserei einem Mädchen den Kopf ab. Simon Mareu, ein Lehrer, nimmt sich in *Bon Dieu rit* die Schwester des Haupthelden zur Geliebten, beginnt sie aber schon nach der ersten Liebesnacht zu hassen und zu mißhandeln. „Se mêlait pourtant à sa joie un peu de mépris pour la paysanne¹⁰⁵.“

Typisch ist auch die Beziehung zwischen Desruisseaux, einem jungen, mittellosen Dichter, und Odette Santiag, einer Französin und Frau eines reichen Ministers, in *Parias* von Magloire Saint-Aude. Er benutzt ihre Liebe, um soziale Rache zu üben:

„Desruisseaux frémissait de joie, et de haine. Il palpait cette chair marbrée, qu'il aurait voulu meurtrir, blesser. Il avait connu la faim, la misère, le désespoir. Il avait vu les yeux méprisants, il avait entendu les exclamations de dégoût des touristes blanches américaines, quand les mendiants, les vagabonds, les vendeurs ambulants abordaient ces ladies hautaines. Elles seraient mortes de honte, si une de ces mains de parias avait touché leur peau. Et, aujourd'hui, lui, Desruisseaux, qui au long des soirs sans horizons et sans argent et sans espoir, avait erré en vain dans Port-au-Prince, à la recherche d'un peu d'amour, voici qu'il tenait dans ses bras une chair fraîche, offerte, pour rien, à tous ses caprices¹⁰⁶.“

Die Liebe wird angesichts der ständigen sozialen Bedrohung zur Farce, zur Unmöglichkeit, zum Ausdruck der Unzulänglichkeit. Sie ist nicht mehr eine schaffende, sondern eine zerstörende Macht, die das Leben der Schwester Valmonts vernichtet hat:

„Toute cette enfance qui a grandi entre deux rangées de lits d'amour, tout m'avait préparée à une pareille aventure. J'aimais tout de suite et d'une passion brutale où n'intervint jamais ma raison, cet homme aux yeux bleus et aux cheveux roux. Il n'eut pas besoin de me tromper par des promesses fallacieuses ni de vaincre une résistance minée depuis longtemps par la bauge où j'ai toujours vécu¹⁰⁷.“

Dies erklärt auch die Haltung der sozialistischen Autoren gegenüber der Prostitution. Sie ist ein Beispiel für die durch die Not zerstörte Liebesfähigkeit, die das Schicksal von La Niña in *L'espace d'un cillement* von J. Alexis ist. Seit sie sich entsinnen kann, sind die Männer an sie herantreten, und sie mußte ihnen willig sein, um weiterzuleben. Doch sind nicht die Männer die eigentlichen Schuldigen — auch sie gehorchen nur der gesellschaftlichen Regel: Liebe gegen Geld; und so haßvoll Alexis die amerikanischen Marinesoldaten auch zeichnet, so ist doch ein Hauch naiver Selbstverständlichkeit in ihrem Verhalten, der ihre individuelle Schuld ausschaltet. Der Amerikaner, den Niña

nach dem vierten Akt verzweifelt abschüttelt, ist erstaunt¹⁰⁸: „What's wrong? ... I'll pay ... No?“

Niña kann nicht mehr lieben: Sie ist frigide, sie mimt die Liebe und die sexuelle Lust: „De même qu'elle imite à la perfection les filles sensuelles et tourmentées par le désir, elle à appris à singer à la perfection le plaisir. C'est son métier¹⁰⁹.“

Sie empfindet jedoch nur Haß: „Sa haine de tout, de cette vie dont elle ne peut se débarrasser, sa haine de ce monde mal fait, sa haine de la haine, sa haine de l'amour malpropre, sa haine de l'absence de l'amour, sa haine d'elle-même¹¹⁰.“

Ihr Haß ist die notwendige Konsequenz, denn was man in einer sozial kranken Welt Liebe nennt, muß ebenfalls krank sein: „L'amour de notre temps est aveugle, boiteux, paralytique, irrationnel, mystique parce que l'homme d'aujourd'hui est encore tout cela¹¹¹.“

Alexis nimmt jedoch diese Situation nicht als Endpunkt, sondern als Ausgangspunkt seines Romans. Es ist das Anliegen des Autors, darzustellen, daß die Rettung und Erneuerung der Welt möglich ist: Genauso wie sich die krankhaften sozialen Verhältnisse in der Vernichtung der Liebe ausdrücken, ist eine neue, bessere Liebe Mittel und Symbol für eine neue bessere Welt:

„La fraternité ne se réalisera véritablement sur terre que le jour où l'homme et la femme seront à la hauteur de leur tâche historique, aimer d'amour, par une fusion des cœurs, des sens et de l'esprit, aller de l'avant, devenir la cellule harmonieuse d'une humanité enfin dégagée de l'animalité¹¹².“

Diese neue Liebe verkörpert El Cacho, ein „volontaire pour le voyage vers la lune de la belle amour humaine“¹¹³, den La Niña zu Beginn der Karwoche kennenlernt. Bis zum Ostersonntag währt der Kampf El Cauchos um die Rettung der La Niña, und das Mädchen erlebt, in einer Umdeutung der kirchlichen Auffassung von der Osterzeit, ihre Wiederauferstehung: Sie ist von der Frigidität erlöst, sie kann wieder lieben und verläßt das Bordell, um wieder eine „vraie femme“¹¹⁴ zu werden.

Freilich ist die Rettung der La Niña nicht die Verwandlung der ganzen Welt, sie ist nur die Rettung eines Teilstückes, doch die beiden Personen gelten ausdrücklich als Beispiele für eine Veränderung der Menschheit, für die El Cacho auch kämpft. Daß sie als Typen aufzufassen sind, kann nicht zuletzt auch aus ihren Namen geschlossen werden, denen die spanischen Artikel „El“ und „La“ vorangesetzt werden. Eine Erfüllung des Helden im persönlichen Glück ist im engagierten Roman gleich von vornherein eine Unmöglichkeit; ihre Rettung

macht La Niña zur Mitkämpferin für die sozialen Aufgaben: „...il veut qu'elle soit sa compagne dans la tempête qui souffle sur l'univers...“¹¹⁵

Weniger symbolträchtig, doch mit dem gleichen Sinn versehen ist die erfüllte Liebe in anderen Romanen: Georges hebt das naive Mädchen Lotus zur sozialen Verantwortlichkeit empor, und sie hilft ihm bei seinen revolutionären Aufgaben; die Liebe zwischen Paul und Madeleine (*Récolte*) erfüllt sich meist in den Diskussionen über ihre soziale Auffassung und ihre Aufgaben. Am deutlichsten ist die soziale Aufgabe der Liebenden in Roumain's *Gouverneurs de la rosée*: In dem durch Haß zerrissenen und dadurch am Abgrund stehenden Dorf schlagen Manuel und Anaise, jeweils aus den feindlichen Lagern stammend, durch ihre Liebe die erste, wenn auch private Brücke. Beide versuchen nun durch Überredung der Dorfbewohner, die Feindschaft zu beseitigen. Die Erneuerung des Lebens im privaten Bereich zieht sofort, gemäß der sozialen Aufgabe der Helden, die Erneuerung der wenn auch kleinen, so doch beispielhaften menschlichen Gemeinschaft ihres Dorfes nach sich. Der Störer ihrer Liebe, Gervilen, der Manuel ermordet, ist gleichzeitig der Vertreter der Feindschaft zwischen den Bauern. Valmont kann diese Erneuerung nicht vollziehen, denn Brierre zeigt nicht die Möglichkeit der individuellen Überwindung der Welt auf, sondern stellt die Allmacht der sozialen Verhältnisse in den Vordergrund. Die Bilanz seines Romans ist Verzweiflung und Resignation: „Nous sommes maintenant au bout d'un rouleau de pellicules dont aucune n'a réussi. Toutes grimacent. Perdues. Gâtées. Une partie de notre adolescence se termine autour des tombes, parmi les ruines de nos amitiés et de nos amours“¹¹⁶.

Aber wenn auch die Rettung für sie selbst nicht mehr möglich ist, so will die „génération écrasée“ doch für bessere Ausgangsbedingungen der nächsten Generation sorgen. Der kleine Jean Pélissier, Kind blinder Leidenschaft und unsauberer Liebe, ist für Valmont und Lanvin das Symbol der Zukunft, die durch ihr Opfer geschaffen werden kann: „Je venais vous dire: nous allons l'aimer de toutes nos forces. Il ne faut pas qu'il grandisse seul, sans soutien, sans père. Il faut que notre expérience, les douleurs de notre enfance lui profitent. Il faut sauver Jean Pélissier“¹¹⁷.

In diesen beiden Romanen, *L'espace d'un cillement* von J. Alexis und *Province* von Brierre, erreichen Kritik und Engagement ihren größten Umfang: Sie beschränken sich nicht mehr wie die vorgenannten Romane auf einzelne Züge des haitianischen Lebens, sondern verlangen eine vollkommene Neugestaltung der Welt. Dies ist nur dadurch mög-

lich, daß sie darauf verzichten, einzelne Fragen und Forderungen in Diskussionen der Personen und direkten Erläuterungen des Autors theoretisch darzustellen, und dagegen ihr Engagement an die Auswirkungen der sozialen Problematik anknüpfen. In der Darstellung einer Welt, in der man nicht mehr leben kann, in der die Liebe von vornherein zum Scheitern verurteilt ist und die die Liebesfähigkeit des Menschen zerstört, spielt eine äußere und objektive Begründung und Darstellung der Probleme Haitis keine wesentliche Rolle mehr: Entscheidend sind keine gedanklichen Systeme mehr, sondern das feststellbare Leiden des Menschen. Aus diesem Grunde verzichtet auch Alexis im Gegensatz zu seinen früheren Romanen hier auf jede direkte Darstellung marxistischer Theorien.

Die Übertragung des ganzen sozialen Engagements auf symbolhafte Vorgänge und Personen hat in dem letzten Roman Alexis' ihren Höhepunkt gefunden: Das Werk ist ein Beispiel dafür, welche Möglichkeiten auch der engagierte Roman bietet und wie er in seiner Vollendung mit bedeutenden Werken der wertfreien Weltliteratur vergleichbar wird, obwohl er immer noch seinem eigenen Kriterium folgt: zur Veränderung der Welt möglichst viel beizutragen. Gerade durch eine sentimentale Handlung wird die Identifizierung des Lesers mit dem Helden besonders provoziert: Der Leser liebt und leidet mit seinem Helden, und er haßt den Bedrücker oder die bedrückenden sozialen Verhältnisse.

II · FRANKREICH UND NORDAMERIKA: DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM AUSLAND

17. Kapitel: Die Bedeutung Frankreichs im haitianischen Roman

Die Unabhängigkeit und die Notwendigkeit, die junge Nation gegen die äußeren Feinde zu verteidigen, einten das haitianische Volk zunächst in einer trotzigsten, selbstbewußten Haltung gegenüber dem Ausländer, dem Weißen. Das gleiche erreichte die Bedrohung durch die Amerikaner während der Besetzung. In der dazwischenliegenden Zeit nahm jedoch das Nationalbewußtsein der haitianischen Elite mehr und mehr ab und machte im gleichen Maße dem Unterlegenheitsgefühl des Haitianers gegenüber dem Ausland, des Negers gegenüber dem Weißen, Platz. Daraus entstand eine außerordentlich widerspruchsvolle Einstellung des Haitianers, aus der heraus er auch auf unbedeutende Ereignisse sehr empfindlich reagierte, vor allem, wenn er in ihnen ein Mißverständnis und eine Verunglimpfung seiner Nation erblickte.

Das Ausland war für den Haitianer Vorbild, Maßstab und Widersacher zugleich. Dem lag zunächst eine tiefeingewurzelte Angst vor der Kritik des Weißen zugrunde, die sich in der Literatur von vor 1915 immer wieder äußerte. Ein Großteil der Werke, so die ganze sentimentale Dichtung dieser Epoche, soll als Beweis der Intelligenz und Kultur des Haitianers für den Weißen aufgefaßt werden¹, eine Absicht, die sich oftmals aus den Vorworten heraushören läßt. Im Vorwort zu dem epischen Gedicht *La Fleur d'Or* von Henri Chauvet heißt es:

„A l'aube du nouveau siècle qui va commencer, une évolution morale et économique s'impose à notre dignité nationale pour la conquête de cette autre *fleur d'or*: La considération du Monde . . .”²

Viel Literatur entstand auch aus einer Verteidigungsstellung gegenüber dem Urteil des Auslandes heraus. Ardouin erklärt die Absicht seiner geschichtlichen Studien: „Peut-être pourrais-je alors mieux défendre mon pays contre les accusations insensées de certains auteurs étrangers . . .”³

Obgleich den Autoren des Sittenromans nicht selten vorgeworfen wird, sie setzten gerade durch ihre satirische Zeichnung der haitianischen Politik Haiti in den Augen des Ausländers herab⁴, entsteht die Komik der geschilderten Szenen und Personen erst durch den Gegensatz zu

den politischen Praktiken im Ausland und wäre nicht möglich, wenn Autor und Leser sich nicht davon distanzieren und nicht sich selbst mit den Maßstäben des Auslandes identifizieren. Oftmals wird die Kritik mit einem ängstlichen Seitenblick auf das Ausland erklärt, wie zum Beispiel die Schilderung der manipulierten Wahl Sénas:

„...mais ce sont là de ces perfectionnements renversants apportés au régime électif par la finesse de nos machiavels et qui font sourire de nous, comme peuple libre, à l'étranger⁵.“

Delhi und Sartène sind im Gegensatz dazu Beispiele, an denen dem Ausland gezeigt werden soll, daß Haiti und die schwarze Rasse imstande seien, Menschen hervorzubringen, die auch vor dem Ausland bestehen können:

„Je puis vous assurer que ce jeune homme fait honneur à son pays et à sa race, autant par ses manières distinguées que par la culture générale de son esprit⁶.“

Es sind auch Delhi und Sartène, die Haiti gegen die Angriffe der Ausländer glanzvoll verteidigen. Auf dem Schiff, auf dem sie mit Séna nach Frankreich reisen, sind einige Deutsche, die, obwohl sie dem Lande viel verdanken, Haiti und „l'incapacité d'Haïti au progrès“⁷ kritisieren. Delhi begründet die Situation Haitis gerade mit der Anwesenheit der Ausländer in dem Lande, und Séna unterstützt aufgeregt diese Verteidigung: „Sauvez l'honneur de la race, m'parié sou ou, pitite moin — tout comme l'on fait dans les ‚gaguerres‘ lorsqu'on place son enjeu sur un ‚coq qualité‘⁸.“

Das Verhalten und die Unbildung Sénas und seiner Freunde werden gerade deswegen kritisiert, weil sie den Haitianer im Ausland lächerlich erscheinen lassen:

„Un français ridicule — et Dieu sait s'il y en a — est un français ridicule, la France reste ce qu'elle est, c'est-à-dire le plus délicieux pays du monde: mais un haïtien ridicule, ça a une répercussion infinie, cela rejaillit sur le pays, ses habitants, son climat, ses denrées, ses titres. Cela n'est pas juste, mais c'est ainsi⁹.“

Daraus schließt der Autor:

„C'est pourquoi un haïtien qui veut faire acte de bon patriote doit s'efforcer d'être un homme de goût et de bon ton. En cela, il sera plus utile à son pays qu'en écrivant des livres de science et de politique doctrinale¹⁰.“

Die gleiche Angst vor dem Urteil des Auslandes klingt auch bei Marcelin aus seiner Kritik der Politik in Haiti heraus. Er geht sogar so weit, daß er als kritisierende Person in *Thémistocle Epaminondas Labasterre* einen französischen Lehrer, Hodelin, einführt, der zum

einen eine Interpretation der Geschehnisse durch das Ausland, zum anderen die Identifizierung des Autors selbst mit einem als ausländisch begriffenen politischen Ideal ermöglicht, durch das seine Kritik ein größeres Gewicht bekommt. Wenn schon ein Ausländer feststellt: „Des révolutions continuelles dont le monde ne saisit pas la portée... voilà ce qui discrédite votre pays“¹¹, so hat diese Kritik eine große Bedeutung. Die positive Rolle dieses Franzosen ist zudem ein ausgezeichnetes Zeugnis für die Wertschätzung Frankreichs durch die haitianische Elite und ihre Haltung zu Haiti.

„[Hodelin] avait quitté l'inoubliable France pour apporter ici la parole de vie, de vérité dans un enseignement aimant et généreux. Ainsi toutes ses heures étaient appliquées au but qu'il poursuivait: développer notre âme haïtienne... l'orner du mieux qu'il pouvait“¹².“ Mit der amerikanischen Besetzung verliert sich diese Haltung und macht dem von Price-Mars propagierten kulturellen Selbstbewußtsein Platz, das sich auf den Wert der afrikanischen Kultur beruft. Doch noch bei Stephen Alexis, zur Zeit der Besetzung, ist die Angst vor dem Urteil des Auslandes fühlbar, vor allem in der Haltung gegenüber dem Vodou. Roger Sainclair fordert eine starke Steuerung Haitis durch eine gute Regierung: „Une bonne contrainte pouvait nous conduire à d'heureuses destinées. Ce resultat eût démenti le dogme blanc de notre infériorité congénitale“¹³.“

Hibbert vermag jedoch schon die Gefahr der Lächerlichkeit durch die beständige Nachahmung französischer Vorbilder und den Bezug auf die Meinung des Auslandes über Haiti zu erkennen: Seine Suche nach komischen Situationen macht auch nicht vor solchen halt, die sich aus dem Imitationsbedürfnis des Haitianers ergeben, und schafft damit einen Widerspruch zu der Haltung gegenüber dem Ausland, die er selbst vertritt. Séna nimmt die Lehre, er müsse dem Ausland ein Beispiel eines Haitianers geben, wohl an und ist auf eine Liebesnacht mit einem stadtbekannten Pariser Freudenmädchen sehr stolz:

„...ce n'était pas pour moi que j'étais fier, c'était pour le pays! Sois à la hauteur de la situation, Rénelus, me disais-je, si tu faiblis, songe que tu omets le bon renom de toute une race“¹⁴.“

An anderer Stelle zeichnet er einen im damaligen Haiti häufig anzutreffenden Typ, dessen Nachahmungsbedürfnis so groß ist, daß er nicht mehr natürlich sein kann. Es ist dies Carmen Daltona, die Paris über alles liebt:

„Elle était tout imitation. Elle ne jouait pas un rôle, mais cent rôles. Sa conversation était un composé de phrases tout faites et de gestes empruntés. C'était lamentable“¹⁵.“

Ähnlich ist die Frau Catons in *Les simulacres* beschrieben: „Elle avait transformé sa maison sur le modèle de celle de la Parisienne dont elle avait adopté jusqu'aux mimiques¹⁶.“

Der Identitätsverlust des Haitianers, den Price-Mars später aufdeckt, ist hier schon satirisch erfaßt. Die hohe Bewertung der Bildung in Haiti bringt es auch, wie schon erwähnt, mit sich, daß der Emporkömmling verzweifelt die Rolle des Gebildeten und Belesenen anzunehmen versucht, eine Situation, die gern auch mit komischem Anstrich gezeichnet wird, wobei jedoch der Autor den Vorrang des Kriteriums Bildung nicht selbst, sondern nur dessen mangelhafte Erfüllung durch den einfachen Mann kritisiert, wie als Gegensatz dazu das Bildungsbewußtsein der positiv gezeichneten Personen Gérard Delhi und Brion beweist. Ihnen gegenüber stehen Séna und seine Freunde. Eine Diskussion über eine so einfache Frage wie die geographische Lage der Azoren, die der französische Kapitän des Schiffes mitleidig mit einem Satz löst, sieht so aus:

„— Lisez Schrader!

— Lisez Levasseur!

— Lisez Cotambert!

— Lisez Vidal La Blache!

— Consultez Malte-Brun!

— Consultez Elisée Reclus¹⁷!“

Eliézer Pitite-Caille wird von Lhérisson eine ähnliche Art zugeschrieben, mit der er seine Wissenslücken zu verschleiern versucht. Er versteht es, jede gelehrte Unterhaltung dadurch zu Ende zu bringen, daß er die Teilnehmer über ihre Kenntnis einiger schnell erfundener Werke befragt, die diese natürlich verneinen müssen: „Alors, dédaigneusement, triomphalement, de sa voix la plus sonore, Eliézer mettait fin aux débats: „Lisez ces livres, et après nous pouvons discuter . . .“¹⁸

Es ist immer interessant, diese Haltung im Sittenroman mit der in dem letzten Roman von Cinéas zu vergleichen, der die gleichen Themen verwendet, jedoch in einem Engagement, das seiner Zeit (1948) entspricht. In der Unterhaltung Perniers mit seiner Frau klingen die komischen Züge, hervorgerufen durch die Nachahmung, kurz an, wenn zum Beispiel Pernier Voiture zitiert und seine Frau an ein Auto denkt. Doch der Hintergrund ist tragischer: Pernier verleugnet seine Frau wegen ihrer mangelnden Bildung — und der Vorwurf gegen ihn geht dahin, seine eigene Herkunft und Schicht verraten zu haben.

Das Verhältnis des Haitianers zum Ausland ist deswegen besonders schwierig, weil der Weiße nicht nur Maßstab und Vorbild, sondern auf der anderen Seite auch der natürliche Feind und Widersacher ist,

der noch vor nicht allzu langer Zeit den Neger versklavte und den Mulatten als minderwertig diskriminierte. Die Notwendigkeit, die Anschauung des Weißen als Feind mit der als Vorbild zu vereinbaren, führte dazu, daß in der Literatur stereotype Figuren des „guten“ Weißen, wie Hodelin, und des „schlechten“ vorgestellt wurden. Diese Beurteilung richtete sich nach der Nationalität des Ausländers.

Gerade der Franzose, der im Unabhängigkeitskrieg bekämpft worden war, besitzt in der haitianischen Literatur alle menschlichen Vorzüge. Sein Gegenspieler war nach 1915 natürlich der Nordamerikaner, vor 1915, zur Zeit des Sittenromans, der Deutsche.

Bald nach der Unabhängigkeit, als Haiti noch nicht von Frankreich anerkannt war, siedelten sich zahlreiche Deutsche im Lande an und spielten eine wesentliche Rolle im Wirtschaftsleben; vor allem das Bankgeschäft war fast ausschließlich in deutschen Händen. Dies verärgerte natürlich viele Haitianer, die ihre Interessen dadurch gefährdet sahen. Hinzu kamen die Kriege von 1870 und 1914, in denen die öffentliche Meinung so sehr auf seiten der Franzosen war, daß man in Gedichten gegen die Deutschen polemisierte¹⁹. 1897 ereignete sich dann die „Affäre Lüders“, die das haitianische Nationalbewußtsein sehr verletzte. Lüders, ein in Haiti geborener Deutscher, angeblich sogar ein Mulatte mit deutschem Paß, klagte gegen den haitianischen Staat, da ein auf sein Grundstück geflohener Haitianer von der Polizei bis in Lüders' Haus verfolgt worden war. Als seine Klage erfolglos verlief, ließ er durch die deutsche Gesandtschaft ein Kriegsschiff herbeirufen, wodurch die haitianische Regierung, unter der Drohung, Port-au-Prince werde zerstört werden, gezwungen wurde, Lüders eine riesige Entschädigung zu bezahlen²⁰.

Aus *La Famille des Pitite-Caille* sind Anspielungen auf diese Geschehnisse deutlich herauszuhören. Als Pitite-Caille politisch verfolgt wird, gibt ihm ein Ausländer den Rat: „Faites-vous français, allemand ou américain. C'est le seul moyen d'être respecté et protégé sur le sol d'Haïti²¹.“

Pitite-Caille, der sich sonst nicht so patriotisch zeigt, drückt hierauf die Entrüstung des Autors über diese Ungerechtigkeit aus:

„Je suis haïtien, je reste haïtien et je mourrai haïtien... Mais puisque vous m'avez parlé avec franchise, souffrez que je vous dise à mon tour que les actes que vous venez de rappeler ainsi que bien d'autres que je connais personnellement, me prouvent que vous autres, étrangers, à part des rares exceptions, vous nous faites payer trop cher l'hospitalité que nous vous accordons²².“

Hibbert nennt den Feind beim Namen: Einige deutsche Bankiers, die

sich von ihren haitianischen Geschäften in Europa ausruhen wollen, reisen mit demselben Schiff wie Séna und Delhi. Sie werden als vorurteilsbeladen, habgierig und dumm dargestellt. Delhi greift sie bezeichnenderweise wegen ihrer Unbildung an:

„D'abord ma culture toute latine est supérieure à la votre qui est utilitaire, et par là je comprends et sens toutes les nuances de la beauté dans la nature et l'art. Et malgré votre fortune qui vous permet de vous payer toutes vos fantaisies et de satisfaire tous vos appétits, je me sens plus riche que vous, parce que l'impression que je ressens devant un paysage, une belle femme, une cathédrale gothique, un chef-d'œuvre de la Renaissance, vous ne la ressentirez jamais... Je suis plus riche que vous, croyez-moi, j'ajoute, Monsieur, que si vous n'êtes pas supérieur à moi en quoi que ce soit, vous n'êtes pas davantage supérieur à mon compatriote Claude Sartène, un nègre pur, lui et qui, portant en soi 'de beaux décors', sent, comprend, et rend vivant et exquis un tas de choses que vous ne sentirez jamais, ne comprendrez et rendrez jamais ni avec une plume, ni avec un pinceau²³.“

Es ist sehr interessant, daß dieses Argument gegen den Ausländer schon von Hibbert vorgebracht wird: Die lateinische Kultur, die die Sensibilität und das Künstlerische im Menschen fördere, sei der materialistischen Kultur des nordischen Menschen weit überlegen. Leyburn²⁴ zitiert dieses Argument in bezug auf das Minderwertigkeitsgefühl, das die Haitianer beim Anblick der praktischen Leistungen der Amerikaner haben, und wir finden es in der späteren Literatur oftmals gegen den Amerikaner vorgebracht. Daß es hier schon gegen die Deutschen in die Waagschale geworfen wird, beweist, daß bestimmte vorgeprägte Auffassungen und Entscheidungen, die ihrerseits von soziologischen und psychologischen Tatsachen abhängen, in der Literatur beliebig in Situationen und Menschen „eingebaut“ werden. Der Deutsche spielte demnach vor der Besetzung die Rolle, die der Amerikaner nach der Besetzung in der Literatur einnimmt: Er ist der feindliche Ausländer, der eine bestimmte, vom Autor ihm unterschobene Auffassung vertritt, durch die es letzterem ermöglicht wird, das genannte Argument zu benützen. So werden Ideologien zu Personen.

Zum letztenmal erscheinen denn auch Frankreich und das Ideal der französischen Bildung in der Konfrontation mit dem Amerikaner im Roman während der amerikanischen Besetzung. Als Gegensatz zu der mangelnden Bildung und zu der materialistischen Weltanschauung der Amerikaner betonen die Autoren ganz besonders die lateinische Kultur der Haitianer. Das Minderwertigkeitsgefühl der alten Elite gegenüber den Errungenschaften und der technischen Macht der Amerikaner

drückt Annie Desroy dadurch aus, daß sie den Amerikanern ein unwilliges Erstaunen angesichts der Kultur des Landes, das sie besetzt haben, in den Mund legt. Arabella, eine vorurteilsbeladene Amerikanerin, muß bei einer Party feststellen:

„Je me suis laissé dire tant d'horreurs sur tous ces nègres ... que je ne pensais pas qu'il existait un seul homme comme celui-là. Il est élégant, charmant, séduisant²⁵.“

Die Amerikaner zeigen ihre mangelnde Bildung gerade dadurch, daß sie diese Kultur verachten: „Oh! Tu sais les trois quarts de ce monde connaissent Paris aussi bien que leur patelin. D'ailleurs ils sont intoxiqués par la France, ils ont une culture française, un parler français; ils se modèlent sur Paris, fit-elle avec une moue dédaigneuse²⁶.“

In der Gegenüberstellung des Amerikaners Smedley Seaton und des Haitianers Roger Sainclair feiern die Liebe zu Frankreich und das Ideal der französischen Kultur ihren letzten großen Triumph: Smedley Seaton ist voller Vorurteile, dumm, niederträchtig und primitiv; der Neger Roger Sainclair wird von dem französischen Botschafter durch folgende Beschreibung in die Erzählung eingeführt:

„On rencontre ici des gens d'une culture étonnante, dit M. de Senneville. Cet après-midi, à la réunion de l'Alliance française, on m'a présenté un jeune noir qui m'a conquis. Jamais je n'aurais cru, avant de venir dans cette île que les Haïtiens fussent restés si français de manières et d'éducation²⁷.“

Roger und Smedley werben beide um die Tochter des Botschafters, Gaude, und Roger trägt natürlich den Sieg davon. Seaton läßt ihn daher einsperren und mißhandeln und zwingt Gaude zur Heirat. Moralisch ist er jedoch der Unterlegene.

Der ganze Roman ist eine Liebeserklärung an Frankreich. Vergessen sind die Tage der Sklaverei von Saint-Domingue: Frankreich ist eine Ausnahme unter den Ländern der Weißen, deren Politik nur auf Ausbeutung und Vernichtung der zurückgebliebenen Länder abzielt:

„Elle [Frankreich] est peut-être plus humaine que les autres. Sa domination sur les races attardées est peut-être plus douceur que violence, mais son domaine est vaste. Ses élites devant lesquelles on est obligé, par simple esprit de justice, de se découvrir, savent-elles ce qui se passe d'horreurs dans les coins perdus de son territoire colonial²⁸?“

Frankreich ist der gerechtigkeitschaffende Ausgleich der Machtverhältnisse der Welt: „Gaude, quand la France est faible ou trop occupée d'elle-même, il y a dans ce monde un peu plus d'injustice²⁹.“

Der Roman endet damit, daß Roger sich auf ein französisches Schiff rettet, mit dem er nach Frankreich fährt. Der letzte Satz lautet:

„Il agita ses mains, dans la direction de la ville de Gaude, et murmura dans le soir, couleur d'aubergine, ce vers d'Annuzierque: O France! La plus douce entre les héroïnes³⁰¹!“

In den nachfolgenden Romanen hat Frankreich niemals mehr diese Rolle gespielt, die es hier als Gegenpol zu Nordamerika erhält. Der Indigenismus und die Aufwertung der afrikanischen Kulturen lösten das französische Bildungsideal ab, die Weltkriege unterbrachen die Beziehungen zu Frankreich, und für die Literatur wurde es viel wichtiger, das Verhältnis zu dem mächtigen Nachbarn Nordamerika zu verarbeiten.

18. Kapitel: Das Bild des Amerikaners im haitianischen Roman

Es bedurfte nicht des Einflusses sozialistischer und marxistischer Ideologien, um in Haiti eine Einstellung gegen die Nordamerikaner hervorzurufen. Das Bild des Amerikaners in der haitianischen Literatur ist nur selten direkt in eine vom Autor vertretene Ideologie eingeordnet, es zerfällt vielmehr in Anmerkungen und nebensächliche Episoden, die die haßvolle Haltung der Haitianer gegenüber den Amerikanern kennzeichnen. Die Angriffe richten sich auch kaum jemals gegen Amerika als Land oder gegen amerikanische Politik, immer sind es einzelne Prototypen, die kritisiert werden und die für das Verhalten eines ganzen Volkes stehen sollen.

Nur bei Stephen Alexis finden wir einen Amerikaner als eine für die Handlung wesentliche Person genauer gezeichnet; auch diese Schilderung beschreibt nur die Vorurteile, die der Haitianer gegen den Amerikaner hat, etwas ausführlicher als die bei kaum einem der späteren Schriftsteller fehlenden Episoden. Diese wiederum lassen sich kaum in einen größeren Zusammenhang rücken; es überwiegen in ihnen die unkontrollierten Affekte, die das Verhältnis der Haitianer zu den Amerikanern kennzeichnen und die sich in Schilderungen außergewöhnlicher Härte zeigen. Sie verhindern, daß das Engagement gegen die Amerikaner sinnvoll in das Hauptanliegen des Dichters eingebaut wird oder daß es sich in ein übergeordnetes gedankliches System einfügt, obgleich die Verwendung der antiamerikanischen Tendenz innerhalb eines kommunistischen Engagements auf der Hand liegen würde.

Wenn wir versuchen, aus dem emotionell gefärbten Beiwerk die konkreten Vorwürfe gegen die Amerikaner herauszuschälen, so stellen wir fest, daß sich fast alle Schilderungen, von Annie Desroy bis J. Alexis, in drei Themenkreise aufteilen lassen: die Kulturlosigkeit des Amerikaners, seine Herrschsucht und Tendenz zur Ausbeutung und schließlich sein Vorurteil gegen den Neger.

Der Mangel an Kultur stellte sich in dem Gegensatz zu Frankreich und der französischen Bildung der Haitianer dar. Der Amerikaner sinnt nur auf materielles Wohlergehen, und sein Mangel an Lebensart stellt ihn auf eine Stufe mit dem niedrigen Volk. Bei Annie Desroy heißt es: „Si tu les observais comme moi, tu verrais que la manière même de s'habiller des femmes révèle sinon leur manque d'éducation, du moins un laisser aller absolument peuple³¹.“

Smedley ist ein Materialist ohne Persönlichkeit: „(Il) incitait à songer invinciblement à ‚l'Homme synthétique‘ que rêve créer la mécanique anglosaxonne“³², und Roger schleudert ihm in seiner Wut entgegen:

„Un matin, hommes mécaniques, vous serez anéantis sous les décombres de vos gratte-ciels, de vos usines. Il n'en restera rien, rien, de votre civilisation des ferrailles, de ciment et de linoléum! Car vous n'avez fondé que sur la matière³³.“

Relativ gemäßigt stellen die Autoren ihre Besorgnis über den amerikanischen Einfluß auf die haitianische Kultur dar: Durch Stipendien kamen ab 1915 junge Leute nach Amerika, die früher ihre Ausbildung in Frankreich abgeschlossen hätten. Ironisch kritisiert Jacques Alexis die amerikanische Berufsausbildung:

„Des instituteurs, des professeurs de vingt ou trente ans de carrière furent ainsi jetés sur le pavé et remplacés par des individus formés en trois mois dans les universités américaines. Le pragmatisme était la sainte bible des novateurs! Haro! sur les baudets de formation humaniste! Le monde latin — la guerre en était la preuve — était entré en décadence à cause d'Homère et de Plutarque! Penser à l'américaine ou périr! tel était le cri de guerre³⁴.“

Die „lateinische“ Kultur, der Vorrang der Bildung und Intelligenz sind für Alexis das einzige wirksame Mittel gegen den machtpolitischen und kulturellen Einfluß der Vereinigten Staaten. Der amerikanische Botschafter in *Les arbres musiciens* plant zwar, den amerikanischen Einfluß in Haiti zu verstärken, doch er fürchtet den Widerstand der Bevölkerung: „Oui, avec ce goût violent du peuple pour la liberté et l'indépendance, la tâche de l'ambassadeur était rude, ingrate, dans ce pays. Les gens y étaient trop latins, trop nuancés³⁵.“

In *Province* von J. F. Brierre unterhalten sich die jungen Leute darüber, wie man den amerikanischen kulturellen Einfluß eindämmen könnte:

„Il faudrait d'après toi renoncer au français, à la culture française qui est notre plus sûr rempart contre l'invasion anglo-saxonne?

— N'exagère rien. Ce n'est pas la culture française qui nous sauve de l'Américain, c'est ce vieux fond de fierté raciale qui se retrouve à l'origine...“³⁶

Die Befürchtung, der amerikanische Einfluß könne in Haiti überhand nehmen, war nicht unbegründet: Die Eingriffe der Amerikaner in das haitianische Schulwesen, das sie ihren Vorstellungen entsprechend umorganisierten, sowie die Notwendigkeit einer Neuorientierung der haitianischen Wirtschaft auf den amerikanischen Kontinent waren für die Haitianer nicht nur ein bedenklicher Eingriff in ihre Unabhängigkeit, sondern konfrontierten sie mit einer Lebensweise und Wirtschaftsform, die ihnen vollkommen unbekannt waren.

Gleichzeitig mit der militärischen Besetzung versuchte die amerikanische Wirtschaft, auf Haiti festen Fuß zu fassen. Die harte Art der amerikanischen Kaufleute hatte früher dem Haitianer Anlaß zur Belustigung geboten, da ihm das vollständige Aufgehen im wirtschaftlichen Denken fremd war:

Bei Marcelin finden wir die Beschreibung eines amerikanischen Fischhändlers:

„(Il) appartenait à cette admirable race des Américains du Nord qui a intéressé Dieu lui-même, sans partager avec lui bien entendu, au succès de ses opérations commerciales. Chaque fois qu'il réussissait une contrebande, il s'agenouillait et élevait ses mains vers lui: O Eternel... je vous glorifie! Vous avez permis de passer ma cargaison sans payer des droits³⁷!“

Als man jedoch täglich mit dem Amerikaner leben und verhandeln muß, wird diese Selbstgerechtigkeit zu einem Problem, das von Stephen Alexis haßvoll dargestellt wird:

„Le monde, continua Seaton, d'une voix creusée de whisky et de courroux, se courbe devant nous, nous adule, obéit à notre moindre froncement de sourcil, mais cette tourbe misérable de Nègres nous résiste... Goddam!...³⁸.“

In Wirklichkeit jedoch kapitulierte der innere Widerstand Haitis bald vor den wirtschaftlichen Methoden Amerikas. Die amerikanischen Interessengruppen verstanden es, die Bestechlichkeit der haitianischen Beamten und Politiker in ihre Pläne einzubeziehen, so daß haitianische Bauern enteignet werden konnten. Jacques Alexis' zweiter Roman behandelt diese Enteignungskampagne, die ihm einen idealen Hintergrund für sein Engagement sowohl gegen die haitianische Politik als auch gegen den Einfluß der Amerikaner liefert:

„C'était plus que jamais les yankees qui menaient le jeu. Combien de désolations cette vente à l'encan du pays ne signifiait pas pour l'immédiat et pour plus tard³⁹.“

Der Auszug und die Verzweiflung der Bauern werden beredt geschildert. Bitter bemerkt Bois d'Orme: „Pourquoi alors nos ancêtres ont-

ils combattu? Pourquoi Dessalines a-t-il existé, si les Blancs devaient venir reprendre les terres⁴⁰?

Hinzu kam, daß zahlreiche Haitianer in Kuba und der Dominikanischen Republik in Zuckerfabriken gearbeitet hatten. Deren Erlebnisse mit dem amerikanischen Kapital nahmen die marxistisch beeinflussten Autoren gern in ihr Engagement auf: Es war das erste Mal, daß Haitianer als Arbeiter in größeren, kapitalistischen Anlagen gearbeitet hatten, also als Industriearbeiter bezeichnet werden konnten, auf die die marxistischen Theorien nicht nur im übertragenen Sinne anwendbar waren:

„Il n'ont rien que le courage de leur bras, pas une poignée de terre, pas une goutte d'eau, sinon leur propre sueur. Et tous travaillent pour Mister Wilson et ce Mister Wilson pendant ce temps est assis dans le jardin de sa belle maison, sous un parasol, ou bien il joue avec d'autres blancs à envoyer et renvoyer une boule blanche avec une espèce de battoir à lessive“⁴¹, erzählt Manuel aus Kuba.

Für die Bauern hat die Erzählung Manuels vielleicht noch etwas den Anschein einer seltsamen Geschichte aus einem fremden Land. Für Mario aus *Viejo* sind die Erlebnisse mit den Amerikanern und ihrer Industrie in Kuba bittere Wahrheit, über die er, halb auf Kreolisch, Servin berichtet:

„Or ce blanc américain qui s'appellait Dorton et qui était un chef aussi, un jour vint faire l'inspection des outils. Il avait dans sa main un gros stick. Quand je passais mes outils, il y avait une grande pince ébréchée qu'à la machine-shop on n'avait jamais voulu échanger. Bien! Salope-là, dit il, coupé cinq piastres sur l'argent'm. Je lui dis qu'on avait pris trois piastres déjà, mais que jamais on ne m'avait remis la pince neuve que paya mon argent. Compagne, on dirait qu'il n'attendait que cette reponse. Il fit un seul bond et me flanqua un coup de stick en pleine figure“⁴².

Das Erwähnen von Grausamkeiten, die die Amerikaner begehen und die bald jeder der Schilderungen beigegeben werden, erklärt sich nur aus der Absicht, die Affekte des Lesers zu reizen und ihn ganz gegen den Amerikaner einzunehmen. Die Grausamkeit gehört geradeso zu der stereotypen Zeichnung des Amerikaners wie das Golfspielen und Whiskytrinken, die Ausdrücke „Nigger“ und „Goddam“ und die Taktlosigkeit als besonderer Ausdruck der Brutalität:

„Des Marines-corps, soldats de l'Occupation, abandonnent, en titubant, la bouche pleine de ‚Goddam‘ les tables du petit café . . .“⁴³

Brierre beschreibt das amerikanische Hauptquartier: „Il descendent l'escalier du Head Quarter américain où chaque soldat rencontré

semble sorti d'une scène de lynchage avec la peur dans le ventre mais un goût de sang aux lèvres⁴⁴.“

Aus diesen allgemeinen Verurteilungen spricht der Haß des Autors gegen die Amerikaner ebenso wie aus den Schilderungen der Quälereien, die Roger Sainclair im Gefängnis erdulden muß:

„Manche-nacre [der amerikanische Gefängniswärter], tandis que l'autre le maintenait par la gorge sur le sol, courut dans une pièce voisine, revint avec une petite machine électrique à manivelle, deserra les dents de Roger, introduisait dans sa bouche l'électrode fixée à un cordon et tourna la manivelle, la tourna, tourna, tourna. Les tempes se gonflaient, les yeux injectés de sang s'exorbitaient, la bouche crispée bavait. Sur le sol le patient se tordait comme un gros serpent⁴⁵.“

Noch abstoßender wirkt die genüßliche Art, in der sich zwei amerikanische Damen eine Folterszene erzählen. Auf eine haitianische Bäuerin wird ein Hund gehetzt: „Quand il jeta la femme à son chien . . . Savez vous ce que le Bull happa en premier?

— Dites, dites . . . Elle riait tellement qu'elle s'étrangla, puis reprit . . . Le chien d'un seul coup de gueule happa . . . (le geste hardi souligna la pensée . . .) et s'acharna, fouillant les chairs⁴⁶.“

Bei Alexis finden wir in *Compère Général Soleil* eine Erinnerung Claire-Heureuses, der Frau des Hilarion:

„Elle revit des *marines* américains ivres, s'apprêtant à brûler une liasse de dollars, tache verte sur la chaussée. La femme décharnée et le bébé diaphane, les suppliant de leur faire charité. Ils la firent danser, marcher à quatre pattes, miauler, aboyer, hennir pour lui donner un de ces billets qu'ils voulaient brûler. Elle la revit ramasser avec la bouche un dollar, sur lequel coulaient les larmes de honte de la pauvre⁴⁷.“

Diese Schilderungen haben keinerlei Bezug mehr zu der inhaltlichen Absicht des Autors. Sie sind nur noch Ausdruck seiner haßvollen Haltung und zielen auf die gleiche Haltung beim Leser ab.

Die Begründung sowohl für die Ausbeutung als auch für die Grausamkeit des Amerikaners wird in dessen drastisch geschildertes Vorurteil gegen den Neger gelegt, vor allem wiederum in den Romanen über die Besetzung und später bei J. Alexis.

Le joug hat als Hauptthema überhaupt das Rassenvorurteil der Amerikaner, das sich in der Haltung der Arabella Murray und ihrer Freundin Kitty ausdrückt:

„Moi, moi! Me laisser toucher par une *négresse*? Tu viens de nous dire que tu nous avais choisi aucun serviteur *nègre*⁴⁸.“

„Ne m'as tu pas dit que ces gens ne sont pas des créatures comme nous,

qu'elles sont pareilles aux bêtes... Ne m'as tu pas dit que tu ferais même l'amour en leur présence⁴⁹?" fragt Kitty ihre Freundin Arabella.

Bei Annie Desroy müssen wir aber die Rassenvorurteile der Autorin selbst mit in Ansatz bringen: Sie ist ein typisches Kind der Elite von vor 1915. Einer ihrer Vorwürfe gegen die Amerikaner richtet sich gegen deren ablehnende Haltung, sich mit den Haitianern zu vermischen, wodurch die haitianische Rasse von neuem hätte aufgehellt werden können: „... un peuple à préjugés ne saurait le faire comme la France qui commence par une transfusion du sang...“⁵⁰.

Der einzige vorurteilsfreie Amerikaner, Murray, wird ob seiner außergewöhnlichen Haltung von seinen Landsleuten verfolgt: „C'était un aimable et bon garçon estimé de ses soldats et toléré par les gradés qui ne lui pardonnaient pas sa familiarité avec les indigènes...“⁵¹.

Smedley Seaton kann einen Neger nur leiden, wenn er den Platz am untersten Ende der sozialen Stufenleiter ohne Murren einnimmt. Neger wie Roger, die eine Rolle in ihrem Lande spielen, sind ihm verhaßt.

Natürlich fehlt es auch in dem Roman von Stephen Alexis nicht an kleinen Episoden, die das Rassenvorurteil der Amerikaner zeigen sollen. Pascal, ein Freund Rogers, soll einer Amerikanerin vorgestellt werden:

„Arrivés devant la jeune femme qui mangeait une crème à la glace, tout en flirtant avec un officier, vois ma guigne! Je fus le premier à être présenté. Je m'inclinai. En relevant la tête, j'avais reçu en plein visage tout le contenu de sa coupe! tandis qu'elle s'écriait, d'une petite voix pointue: 'Je ne veux pas qu'on m'amène des nègres'.“

Roger Sainclair erklärt seinem Freund das Verhalten: „Ne sais tu pas, que l'Américain qui s'attendrira sur la colique d'un chien sans race, dansera le cake-walk, devant le cadavre d'un noir, qui ne lui a fait aucun mal“⁵².

Mit diesen Erklärungen wagt sich Stephen Alexis bis an die Psychologie des Rassenvorurteils heran, vor allem in der eigenen Erklärung Smedleys für sein niederträchtiges Verhalten:

„N'avez-vous jamais été saisi d'une haine soudaine contre tel nègre qui ne vous a rien fait, mais qui vous déplaît, à tel point, que vous le plongeriez dans une chaudière d'huile bouillante sans remords“⁵³?

Zu diesem sinnlosen Haß tritt die moralische Rechtfertigung durch den Glauben an die Minderwertigkeit des Negers, die seine, Smedleys, Taten außerhalb von Gut und Böse rückt: „L'acte qu'il allait accomplir contre lui n'était pas un crime. Il n'y en a pas contre les nègres“⁵⁴.

Smedley Seaton bleibt jedoch die einzige weiter ausgeführte und mit einem durch die verschiedenen Szenen laufenden inneren Zusammenhang gestaltete Figur eines Amerikaners im haitianischen Roman. Im übrigen nimmt sie alle späteren dem Amerikaner stereotyp zugeschriebenen Eigenschaften schon vorweg: Grausamkeit, Taktlosigkeit, Herrschsucht und die Rassenvorurteile.

Die Angriffe gegen das Vorurteil der Amerikaner durch Stephen Alexis' Sohn sind nicht so zusammenhängend und konsequent durchgeführt. Sie reichen von nebensächlichen Bemerkungen wie: „Un 'colored', un homme de la Caraïbe pour ce gars-là, c'est des sortes de macaque, des macaques habillés, mais des macaques“⁵⁵, bis zur Schilderung von Episoden, von denen wir nur eine als Beispiel anführen wollen: Hilarion macht mit Freunden einen Spaziergang. „Un groupe de touristes yankee survint, le Kodak à la main. Ils leur firent signe de poser. Ils posèrent.

Il y avait un petit garçon tout blond qui les regardait avec des yeux d'émul. Gabriel avança la main pour lui caresser les cheveux. Le petit bonhomme cracha sur cette main noire.

— *Get out, nigger!* hurla-t-il, les yeux exorbités. Les parents éclatèrent de rire et ramenèrent le petit yankee tout rouge, campé sur ses ergots⁵⁶.“

Man beachte, wie Alexis den Effekt dieser Szene steigert: Das Rassenvorurteil wird durch ein Kind ausgesprochen, und die Eltern unterstützen dies durch Ermunterung. Zudem handelt es sich um Leute, denen Hilarion soeben einen Gefallen getan hat: Er ließ sich fotografieren wie ein Tier im Zoo. Überdies wird die Antipathie des Lesers schon durch rein äußere Dinge erregt, die eigentlich mit dem Rassenvorurteil nichts zu tun haben, im Gegenteil: Zum Beispiel werden die Amerikaner bei Jacques Alexis immer mit „Yankee“ betitelt, so wie die Neger von den Amerikanern „nigger“ genannt werden. Diese beiden Schimpfwörter enthalten den ganzen Starrsinn und die Sinnlosigkeit der Vorurteile, mit denen sich die Haitianer und Amerikaner gegenüberstehen.

Alexis' Angriffe gegen den Amerikaner haben die Irrationalität einer persönlichen Abrechnung. Eigentlich sollen die Helden von Alexis die Vertreter einer neuen Welt sein, in der Haß und Vorurteile nicht mehr existieren, wie er vor allem in *L'espace d'un cillement* darlegt. Auch im *Compère Général Soleil*, wo das Vorurteil gegen die Amerikaner am stärksten auftritt, fügt Alexis in die Szene, wie betrunkene amerikanische Marinesoldaten Läden zerschlagen, die Figur eines Syrer ein, der die Haitianer verteidigt. Nun sind die Syrer aufgrund ihrer

geschäftlichen Erfolge in Haiti äußerst unbeliebt, und diese Figur soll dieses Vorurteil bekämpfen. Der Autor berichtet im gleichen Zusammenhang über Hilarion:

„On avait entretenu en lui un sentiment inconscient contre les ‚arabes‘ et autres indésirables. Ça devait venir de bribes de conversation, de calomnies habilement colportées, de plaisanteries. Ainsi s’élaborent dans la tête humaine les préjugés. Et les préjugés, en fin de compte, se retournaient toujours contre les idiots qui les partageaient. Ils pourraient atteindre Josaphat, son cousin, qui était en Dominique, ou Gabriel, le boxeur, qui allait à New York⁵⁷.“

Sein eigenes Vorurteil gegen die Amerikaner bezieht Alexis ebenso wenig wie die Angriffe gegen die Mulatten in sein Hauptanliegen ein, das zum Beispiel in *L’espace d’un cillement* eine bessere Welt voll Liebe ist. Es ist wahrscheinlich, daß dieses Gedankengebäude durch die aus den Verhältnissen geborene affektive Stellungnahme überdeckt wird.

Es zeigt sich, daß die Rolle, die die Rassenfrage im Leben des Haitianers spielt, sich durch den Eingriff der Amerikaner sehr verändert hat. War sie vor 1915 ein Gebiet theoretischer Auseinandersetzungen, so wird sie nun durch Erlebnisse gezeichnet. Das Vorurteil des Weißen gegen den Neger war vor 1915 eine mehr theoretische Frage, denn die wenigen Weißen, die zu dieser Zeit in Haiti lebten, hüteten sich wohl, in einem von Negern regierten Lande ein Rassenvorurteil gegen den Neger auszuspielen. Die Werke von Firmin, Price und Janvier entsprachen wohl einem Minderwertigkeitsgefühl, das jedoch keine Existenzfrage darstellte, sondern sich eher in theoretischen Überlegungen äußerte.

Die amerikanische Besetzung jedoch brachte von neuem die Berührung mit dem Rassenvorurteil des Weißen, besonders da die Vereinigten Staaten zunächst Soldaten aus den Südstaaten sandten, die, wie sie glaubten, Erfahrung in der Behandlung von Negern hatten⁵⁸.

Man kann nachfühlen, wie die Haitianer die Wirklichkeit einer Diskrimination im eigenen Lande erlebten. Dem Haß, der sich nach außen gegen die Amerikaner richtete, lag die wiedererwachte Angst vor allen Weißen zugrunde, die eine Hinwendung zu Afrika begünstigte, da sie den Haitianer wieder von allen anderen Ländern isolierte.

So sind mit der Figur des Smedley Seaton eigentlich alle Weißen, natürlich mit Ausnahme der Franzosen, gemeint. Als der französische Botschafter die zerlumpten Bauern sieht, die unter amerikanischer Aufsicht in Zwangsarbeit Straßen bauen, muß er feststellen:

„Je rougis, parfois, Monsieur Sainclair, d’être blanc, dit M. de Senne-

ville. La soif de la puissance, d'or et de basses jouissances, fait rétrograder l'âme de ma race. Oui, répondit Roger, la majorité de la race blanche n'a pas d'entrailles. Elle établit sa civilisation sur la servitude et l'écrasement des petits. Vous autres français au moins vous faites des efforts pour lui sauver la face⁵⁹.“

Casséus zieht in *Viejo* die Konsequenz aus der neuen Situation. Für ihn ist zwischen den Schwarzen, ob sie nun in den Vereinigten Staaten, in Afrika oder Haiti leben, und den Weißen eine unüberschreitbare Grenze, denn alle Weißen sind vereint auf die Vernichtung des Negers bedacht:

„Tous frères, et ligüés contre toi de tout instinct dressé de leur race, les préjugés d'une caste blanche, la civilisation et le culte, tout le cercle fermé d'un monde blanc⁶⁰.“

19. Kapitel: Die Rolle der Auswanderung in der Literatur

Wenn wir das Bild der einzelnen positiven Romanfiguren, der „Helden“, in den genannten haitianischen Romanen vergleichen, so fällt auf, daß in den meisten Fällen ein Auslandsaufenthalt als für die Entwicklung des Helden bedeutsam gekennzeichnet wird. Die Gründe hierfür sind verschieden:

Zunächst will der Autor dem Helden eine möglichst große Erfahrung und das Prestige mitgeben, das ein Auslandsaufenthalt mit sich bringt.

Die Tatsache der zahlreichen Auslandsreisen von Haitianern, sei es nach Paris oder später in die Vereinigten Staaten, Kuba und die Dominikanische Republik, die ihre eigene Problematik hat, wird bewertet und zur Darstellung des Anliegens herangezogen.

Die Verwendung dieser Auslandsreisen zur Darstellung des sozialen Engagements durch den Autor entspricht einer Notwendigkeit, die sich aus dem bereits im Bezug auf den Sittenroman geschilderten Handlungsgefüge ergibt: Die getadelten Verhältnisse entsprechen einer sozialen Struktur, die sich im Verhalten der negativ gezeichneten Typen ausdrückt. Diese tragen jedoch keine individuelle Schuld, sondern sind nur das Ergebnis der getadelten Struktur.

Die Darstellung ihres notwendigerweise unsozialen Verhaltens ist also eine Kritik an den Verhältnissen, aus denen es sich begründet. Es ist nun schwer, diesen Figuren eine innere Entwicklung zu geben, ohne daß sich die Verhältnisse, denen sie entsprechen, ändern. Somit bleiben sie meist im Hintergrund, vor dem die eigentliche Handlung abläuft, die eine Möglichkeit der Besserung dieser Verhältnisse aufzeigen soll. Diese eigentliche Handlung wird von einem Haupthelden getragen,

der, wenn er auch oft scheitert oder seine Pläne nur in geringem Umfang verwirklichen kann, doch beispielgebend für die Änderungsmöglichkeiten ist.

Die Ideen und das Verhalten dieses Helden entsprechen also nicht der sozialen Konditionierung, die er mit seiner Umgebung teilt. Seine neuen Ideen widersprechen vielmehr seiner Umwelt, er ist unzufrieden, untypisch für seine Gesellschaft, eine Randpersönlichkeit, die gegen die Gesellschaft kämpft. Seine Kritik bedingt eine Distanz von den Kritisierten, einen neuen Blickwinkel; seine Ideen zur Änderung müssen aus der Möglichkeit des Vergleichs der haitianischen Gesellschaft mit anderen Gesellschaften erschlossen werden, um glaubhaft zu wirken. Die Kritik am mangelnden Fortschritt, an den sozialen Verhältnissen, die Betrachtung Haitis aus der Sicht des Marxismus — kurzum, jedes Engagement und jede Kritik begründet der Autor mit den anderen, weiteren Erfahrungen und Vergleichsmöglichkeiten seines revolutionären Helden, die dieser aus dem Ausland mitgebracht hat. Diese Methode ist im übrigen in der gesamten neueren Romanliteratur auf den Antilleninseln anzutreffen. Coulthard gibt diesem Schrifttum die Bezeichnung „Emigration novel“⁶¹.

In Haiti ist die so ermöglichte Distanz des Helden das immer wiederkehrende Grundelement der Handlung und läßt sich auch schon in der Literatur vor 1915 feststellen. Es handelt sich jedoch hier nicht um Auswanderung im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern um die „traditionelle“ Reise des Haitianers nach Paris, der seinerzeit große Bedeutung für die Förderung des Fortschritts in Haiti beigemessen wurde. Marcelin forderte die Haitianer in einem Zeitungsartikel zum Reisen auf:

„Enrichissez-vous et faites voyager vos fils. Quand ils seront une légion, ils s'entendront pour changer notre état social. A qui sommes nous redevables de notre indépendance? N'est-ce pas à ceux qui, élevés en France, ne purent à leur retour à Saint-Domingue, supporter le spectacle et les hontes de l'esclavage“⁶²“

Bezeichnend für diese Bedeutung der Reise nach Paris sind die Änderung Sénas, der durch den Kontakt mit der französischen Hauptstadt und der französischen Kultur zu einem vorbildlichen Politiker wird, und die Erfahrungen Perniers, der im Exil in Paris einige Personen trifft, die ihm die Wahrheit über seine Heimat klarmachen. Geläutert kehren beide nach Haiti zurück. An dieser positiv gesehenen Entfremdung von ihrer Umgebung müssen sie notwendigerweise zugrunde gehen.

Die Bedeutung Frankreichs als Vorbild läßt sich auch aus der Kritik

an den anderen Personen ablesen, die mit Séna zusammen die Reise antreten. Als höchst tadelnswert wird herausgestellt, daß diese nicht das Beispiel Frankreichs auf Haiti übertragen wollen, sondern lächerlicherweise Paris an den Verhältnissen Haitis messen:

„Chacun se crut obligé de raconter ses impressions de Paris. Mentor Labbé trouvait ‚qu'il y avait trop de bruit dans cette ville drôle‘; Sirius Neptune déclarait ‚qu'il y avait trop d'assassins‘; Philippe Auguste se plaignit des sergents de ville, des journaux, et des automobiles; Porus protestait contre l'insolence des cochers de fiacre et des filles publiques: ‚ils m'ont appelé idiot‘ disait-il⁶³.“

Das lächerliche Verhalten des dummen Haitianers in Paris, der seine schlechten haitianischen Erfahrungen auf ein Land wie Frankreich überträgt, ist ein Topos in der haitianischen Literatur geworden. In *Les chiens* wird die Geschichte eines Kaufmannes aus der Provinz erzählt, der durch Betrug zu Geld gekommen ist und eine Reise nach Paris unternimmt. Als er die Straßen durch abendliche Spaziergänger belebt sieht, flüchtet er aus Furcht, dies könne eine Revolution bedeuten, in sein Hotel, läutet nach dem Zimmerkellner und fragt „d'une voix rauque où perçait un affolement sans mesure, s'il ‚avait un mouvement en ville“⁶⁴. Der Kellner kann diese in Haiti geläufige Formulierung nicht verstehen und weist den mit einer Pistole bewaffneten Kaufmann aus dem Hause: „Il rentra dare-dare aux Cayes où il expliqua aux populations que ces blancs français étaient une bande de racistes qui n'arrivaient pas à nous pardonner de les avoir vaincus...“⁶⁵. Der komische Effekt dieser Geschichte beruht darauf, daß der Kaufmann in seiner Naivität die den haitianischen politischen Verhältnissen eigene Logik auf die französischen überträgt: „Mon cher, quand les blancs font une prise d'armes, ce n'est pas du caca de coq, non! Ayayaye“⁶⁶!

Eine Entfremdung spricht demnach *für* eine Person. Étienne Barsac, der Beobachter der Erzählung, ist zum Beispiel auch den haitianischen Verhältnissen entfremdet und übt daher seine Kritik. Als ihm die Geschichte einer „provisorischen Hinrichtung“ erzählt wird, will er diese nicht glauben.

„Mon cher, je t'ai déjà dit qu'il te faudra des années pour comprendre ce pays“, erklärt ihm sein Freund⁶⁷.

Wie sehr die Schilderung dieser Vorgänge von der Auffassung der jeweiligen Epoche abhängt, kann daraus ersehen werden, daß eine solche Entfremdung im Indigenismus verurteilt wird, da sie die Entstehung einer oberen Klasse begünstigte.

Die gegensätzliche Bewertbarkeit des gleichen Vorganges stellt Inno-

cent in dem Freundespaar Léon und Albert dar. Beide waren vom Studium aus Paris zurückgekehrt: „Leur idéal était le même: faire aller le pays en avant, en l'affranchissant des vieux errements, des traditions surannées, des superstitions grossières, toutes choses tendant à le maintenir dans la routine de la barbarie.“

Dieses Ideal in bezug auf den Auslandsaufenthalt ist noch durchaus ernst gemeint, denn um den Fortschritt zu erreichen, „il fallait baser sur la marche progressive des autres peuples, qui nous ont précédés dans la civilisation“⁶⁸.

Ein Unterschied zwischen den Freunden ist jedoch wichtig: Innocent, der die „Bilderstürmer“ im Vodou kritisieren will und einer langsamen Entwicklung den Vorrang gibt, zeigt in Léon den jungen Mann, der seinem Lande zutiefst entfremdet ist und am liebsten alles zerstören will. „L'autre [Albert] plus modeste, plus sage, plus réfléchi, pensait que sans qu'on eût besoin de prendre des mesures énergiques et radicales, on pourrait arriver à un résultat non moins satisfaisant“⁶⁹.

Léons Entfremdung dagegen ist schädlicher Art: „Dans ses moindres propos il vous citait Paris avec tout ce que cette ville contient de beautés, de magnificences, de splendeurs. Pour lui, Paris n'était pas seulement la ‚ville-lumière‘ comme on se plaît quelquefois à l'appeler, mais aussi la ville féerie“⁷⁰. Léon wird an seiner Sehnsucht nach Paris verrückt. Er kann sich nicht mehr in Haiti eingewöhnen.

Dieser von Price-Mars sehr richtig getadelten Kehrseite der Parisreisen waren sich auch die Autoren des Sittenromans durchaus bewußt. Es zeugt von der Spannung, der der Haitianer aus dieser Zeit hinsichtlich der Bewertung eines Vorganges unterworfen war, wenn einerseits in den Romanen die Bildungsreise als erstrebenswertes Ziel dargestellt wurde, man andererseits aber nicht umhin konnte, die Folgen der Entfremdung an eben jenem Typ zu schildern, der wie Carmen Daltona in *Séna* halbverstandene Vorbilder aus Frankreich nachahmte und in Haiti selbst nicht mehr leben konnte. Der Sohn Pitite-Cailles ist ein solcher Typ, der nur noch von Paris spricht: „P'ris (lisez Paris) P'ris est le pays des di-eux“⁷¹.

Er muß durch seinen Größenwahn zugrunde gehen, denn er sieht sich den einfachen Haitianern weit überlegen: „Un homme comme moi ne peut pas travailler sous ordres“⁷².

Mathon macht in seinem Drama *Judas* einen solchen Unzufriedenen zur Hauptperson — Louis Delpit, der zum Verräter an seinem Lande wird, um das Geld zu bekommen, das er braucht, um nach Frankreich zurückzukehren:

„Élève des lycées de Paris, mêlé plus tard à la vie du Quartier Latin,

je suis devenu un fils de Paris... J'ai appris dans cette capitale du monde ce qu'est la vie, ce que vaut l'argent, ce qu'il donne de gloire et de jouissance. Mon idéal ne peut plus être de vivre, de vivoter plutôt dans ce coin misérable d'une île perdue dans l'océan, au milieu d'un peuple sale et ignorant... Il me faut, à moi, Louis Delpit, il me faut Paris, ses musées, ses théâtres, ses cafés, concerts, ses boulevards, sa vie gaie et parfumée, ses plaisirs et ses folies⁷³.“

Die Ereignisse von 1915 änderten zwangsläufig das Reiseziel der Haitianer, und demzufolge wandelte sich auch die Funktion der Reise und Auswanderung im Roman: Der demographische Druck, der sich um die Jahrhundertwende bemerkbar zu machen beginnt, drängt das haitianische Proletariat zur Arbeitssuche nach Kuba und in die Dominikanische Republik — Länder, in denen meist amerikanisches Kapital die Zuckerproduktion zu industriellen Ausmaßen bringt und neue Arbeitsplätze schafft. Hinzu kommt eine Umorientierung der Haitianer in geographischer Hinsicht: Man beginnt sich für die Nachbarn zu interessieren, mit denen man sich zuvor nur notgedrungen befaßt hat.

Zur gleichen Zeit führt der Indigenismus den Bauern und Proletarier in den Roman ein. Da sich zu der reinen Schilderung der ländlichen Lebensverhältnisse schon bald sozialkritische Tendenzen gesellen, die dann in der marxistischen Ideologie zusammenlaufen, wird es notwendig, auch in diese Romane Figuren einzuführen, die, sei es aufgrund selbständiger Kritik, sei es aus der Betrachtung Haitis im Lichte marxistischer Ideologie, eine Änderung der elenden Verhältnisse der unteren Schichten anstreben. Auch diese Figuren müssen, wie vorhin dargestellt, in gewisser Weise ihrer Umgebung entfremdet sein. Was liegt nun näher, als diese neue Betrachtung Haitis aus der Konfrontierung der haitianischen Arbeiter mit ähnlichen Verhältnissen und mit deren Überwindung durch Streik, Aufstand und Kommunismus in anderen Ländern zu erklären?

Das bekannteste Beispiel dafür ist die Gestalt des Manuel in *Gouverneurs de la rosée*, der bei seiner Heimkehr aus Kuba sein Dorf im Elend wiederfindet und es aufgrund seiner in Kuba gewonnenen Erkenntnisse zu ändern beginnt. Der Zwietracht, die er im Dorf vorfindet, setzt er seine Erfahrung hinsichtlich der Macht der Einigkeit entgegen, die er bei einem Streik in Kuba gewonnen hat; dieser habe zu einer Lohnerhöhung geführt:

„Et pourquoi? Parce qu'on est soudé en une seule ligne comme les épaules des montagnes et quand la volonté de l'homme se fait haute et dure comme les montagnes il n'y a pas de force sur terre ou en enfer pour s'ébranler [sic] et la détruire⁷⁴.“

Diese und andere Überlegungen, die sich an die Erinnerung seiner Erlebnisse in Kuba anschließen, sind für die Bauern neu und erstaunlich. So antwortet ihm Annaise auf einen solchen Vortrag:

„Tu as la langue habile et tu as voyagé dans les pays étrangers. Tu as appris des choses qui dépassent mon entendement: je ne suis qu'une pauvre négresse sotte⁷⁵.“

Mario in *Viejo* ist durch seine Arbeit in Kuba gezeichnet. Als er nach Port-au-Prince zurückkehrt und die amerikanische Besetzung erleben muß, verdichtet sich sein Haß gegen das Vorgehen der Amerikaner, das er bereits im Ausland kennengelernt hat, und führt ihn damit notwendigerweise zu dem Kommunisten Claude Servin. Der obengenannte Sinn der Auswanderung und Heimkehr des Helden im Roman wird von Price-Mars im Vorwort ebenso verstanden:

„Son *Viejo* est un écho de la lutte sourde et âpre que livrent ici aux sédentaires encroutés de routine ceux qui sont revenus de là-bas... Si *Viejo* symbolise les types désaxés qui, rejetés dans le milieu haïtien, font le vain rappel de leur simplicité d'autrefois cependant qu'ils ne peuvent pas encore se dépouiller des mœurs d'apache acquises au contact des humanités agressives qu'ils ont coudoyées dans les usines sucrières de Cuba⁷⁶.“

Zu beachten ist, daß an Hand von Marios Reise zwei völlig neue Themenkreise in die haitianische Literatur eingeführt werden: die Einbeziehung Haitis — durch seine geographische Lage — in das soziale Schicksal Amerikas, in dem das nordamerikanische Kapital die anderen Länder und Völkerschaften erdrückt, und die Einbeziehung des haitianischen Volkes in das Schicksal der schwarzen Rasse, dadurch, daß Mario die Unterdrückung des Negers in anderen Ländern kennengelernt hat:

„Mario défaille, et son cœur doit s'alourdir du poids d'un continent noir avec tous ses déserts, ses grains de sable, ses pyramides, avec toutes les ondes d'un Nil obscur, l'écume sale des Mississippis que gratta le Banjo⁷⁷.“

Diese Erkenntnisse sind neu und unerhört im haitianischen Roman: Bisher hat Haiti seine Lage immer an fernen Vorbildern gemessen und isoliert von seinen geographischen und rassischen Bezügen gelebt; noch bei Stephen Alexis stellt sich die amerikanische Besetzung als eine einzelne, unfassbare Ungerechtigkeit dar; jetzt aber wird das Schicksal des Landes und der Rasse in übernationale Probleme eingeordnet.

Durch die Arbeit haitianischer Bauern in der Dominikanischen Republik wird auch dieser unmittelbare Nachbar Haitis zu einem ideologi-

schen Problem. Zuvor war dieser Staat, mit dem Haiti seine Insel teilt, ein militärisches Problem gewesen: Haiti betrachtete dieses Land eigentlich als Teil seines Territoriums. Die Wiederherstellung der Dominikanischen Republik durch einen Aufstand im Jahre 1844 wurde von Haiti lange Zeit nicht als definitiv angesehen; des öfteren versuchte man in den folgenden Jahren die Rückeroberung des Gebietes. Der sichere militärische Erfolg der Haitianer wurde durch innere Schwierigkeiten im Stammland immer wieder vereitelt — man betrachtete jedoch die endgültige Lösung der dominikanischen Frage nur als aufgeschoben.

Hieraus erklärt sich die Haltung der Dominikaner gegenüber den Haitianern. Die Dominikanische Republik entstand als Staatswesen eigentlich nur aufgrund ihres Gegensatzes zu Haiti. Die Geschichte des Landes im vorigen Jahrhundert ist gekennzeichnet durch die Angst vor den haitianischen Armeen und durch die Überbetonung dessen, worin es sich von Haiti unterscheidet: der spanischen Sprache und vor allem der helleren Hautfarbe seiner Bevölkerung.

Dieser Unterschied in der Hautfarbe ließ den Gegensatz zwischen Haiti und der Dominikanischen Republik im Laufe unseres Jahrhunderts zu einer ideologischen Auseinandersetzung anwachsen. Die Angst des dominikanischen Volkes vor dem Nachbarn, die so groß war, daß es sich 1861 freiwillig wieder unter spanische Herrschaft begeben hatte, versuchte Trujillo nach seiner Machtergreifung im Jahre 1930 durch die Stärkung des Selbstbewußtseins der Dominikaner zu besiegen: Er baute eine starke Armee auf und behauptete immer wieder, das dominikanische Volk sei dem haitianischen aufgrund seiner rassischen Zusammensetzung überlegen. Fand man in anderen Ländern mit teilweise negroider Bevölkerung eine Aufwertung der afrikanischen Kulturelemente, so suchte Trujillo gerade das Gegenteil zu erreichen:

„Also fear of Haitian encroachments had led the Dominican Government to minimise any African connections and to make every effort to hispanicise the rural masses⁷⁸.“

Im Oktober 1937 konnte die Dominikanische Republik es wagen, Haiti durch die Niedermetzlung Tausender von haitianischen Zuckerarbeitern herauszufordern. Haiti war jedoch militärisch nicht auf eine Auseinandersetzung vorbereitet und mußte klein begeben⁷⁹.

Es nimmt nicht weiter wunder, daß nach dieser als schmachvoll empfundenen Niederlage Haitis und den fortwährenden Rassendiskriminierungen von der anderen Seite der Insel die Gestalt des Dominikaners in der haitianischen Literatur auf eine ähnliche Weise gezeichnet wird wie die des Nordamerikaners. Vor allem die Schilderung der Gemetzel im Jahre 1937 bietet eine oft genutzte Möglichkeit, durch die Darstel-

lung grauenerregender Szenen das Haßgefühl der Haitianer gegen die Dominikaner anzustacheln.

Nicht selten gehen die Autoren zunächst von dem Anspruch Haitis auf dominikanisches Territorium aus. Die östlichen Teile des dünn besiedelten Landes waren infolge der ständigen Immigration von Haitianern unterwandert, und die Haitianer leiten aus der Überbevölkerung ihres Stammlandes einen moralischen Anspruch auf diese Gebiete ab. Céline beginnt in Pétion Savains *La Case de Damballah* ihre Schilderung der Gemetzel mit einer Beschreibung des friedlichen Lebens auf der anderen Seite der Grenze:

„Car là-bas, il y a beaucoup de terres, bien plus de terres qu'il n'y a des nègres pour les travailler. Et puis ces terres, elles sont à tout le monde; on était allé s'y installer comme les autres; je n'ai jamais su que nous étions dans le pays des pagnols; car c'était la même chose qu'ici, la même terre grasse, le même monde qui parlait le même créole et dansait comme ici.“

Dieses friedliche Bild zerstört der Angriff der Dominikaner:

„Partout des cases brûlées, des habitations saccagées, des cadavres coupés en morceaux sur les chemins . . . Je trouvais le cadavre de mon père, défiguré par des coups de machette, par terre devant la barrière. Je suis restée toute la soirée mourant de douleur, jusqu'au matin ne pensant qu'à mon malheur . . .“⁸⁰

Anthony Lespès beschäftigt sich in seinem Roman *Les semences de la colère* mit dem Schicksal einer landwirtschaftlichen Kolonie in Haiti, in der die Überlebenden des dominikanischen Blutbades wieder angesiedelt werden sollen. Es ist ein elendes Häuflein Menschen, in dem das Entsetzen des Massakers und der Flucht noch wach ist und ständig in den blutig-realistischen Erinnerungen wieder auftaucht:

„Et ils avaient frappé en riant, les guards, jusqu'à ce que l'homme se fut écroulé dans son sang. Il fut laissé pour mort. Ensuite il s'était traîné péniblement. Il avait pu ramper jusqu'à un fourré où il se cacha. Il vécut là cinq jours, épiant les moindres bruits, la soif au gosier, l'angoisse au ventre“⁸¹ — so wird über das Schicksal eines der Überlebenden berichtet. Einem anderen wurde auf der Suche nach seiner Familie der Arm abgeschlagen: „Plus tard, j'ai appris qu'ils abattaient le bras droit de préférence. Au cause de cannes qu'on ne pourra plus couper“⁸².

Wieder ein anderer geht in die Dominikanische Republik zurück, von der fixen Idee besessen, den Körper seiner Frau finden zu müssen, von der er nur noch den abgeschlagenen Kopf gesehen hatte: „Je ne peux pas travailler, manier la houe, me pencher sur la terre avec devant les

pieds cette tête qui roule. Une tête sans cadavre, vous ne comprenez pas? Sans cadavre . . . sans cadavre . . . “⁸³

Ähnlich, wie Stephen Alexis das Rassenvorurteil der Amerikaner dazu benutzt, der haitianischen Bourgeoisie das Bild ihrer eigenen Rassenvorurteile vorzuhalten, macht Lespès in der Unterhaltung einiger haitianischer Journalisten, deren bürgerliche Vorurteilshaftigkeit ausführlich geschildert wird, die Voreingenommenheit der haitianischen Elite gegenüber dem eigenen Volk, den unteren Klassen, deutlich, die nicht davor haltmacht, selbst das Massaker Trujillos zu billigen: „Au fond, et malgré le persiflage, il pensait comme le Généralissime, le petit journaliste . . . Lui aussi, il était supérieur, quoi!⁸⁴“

Auch bei Jacques Alexis wird die Diskussion über das Blutbad und die Dominikanische Republik angeschnitten: In *Compère Général Soleil* wandert Hilarion nach der Dominikanischen Republik aus und muß unter schwierigen Umständen während der Gemetzel mit seiner Frau und dem neugeborenen Kind fliehen. Das Kind stirbt an den Bissen der Hunde, die ihnen von den Dominikanern nachgejagt werden, und beim Überschreiten des Grenzflusses wird Hilarion erschossen. Nur seine Frau überlebt.

Natürlich fehlt es nicht an den Jacques Alexis eigenen Schilderungen von grauenhaften Szenen:

„Pas la peine de gaspiller des balles pour tuer, un coup de couteau ou de baïonnette sous le bras, puis on lâchait la victime qui s'écroulait. Pour les enfants, il suffisait de leur fracasser la tête contre les murs“⁸⁵.

Es ist jedoch bemerkenswert, daß Jacques Alexis, der in seinem Haß gegen die Amerikaner keine Ausnahme kennt, bei der Beschreibung der Gemetzel eine strenge Unterscheidung trifft: Die Tötenden sind „Faschisten“, an ihrer Spitze steht Trujillo, doch das dominikanische Volk versucht zu retten, was zu retten ist. Es werden eine Reihe Typen eingeführt, wie Paco Torres, Cocozumba, Santa Cruz etc., die, vorteilhaft gezeichnet, ein Gegengewicht zu den Mördern darstellen.

„Le peuple dominicain livrait bataille comme il pouvait, avec tout son cœur, avec toutes ses mains, il disputait chaque vie aux tueurs fascistes et à la mort. Les démocrates dominicains étaient sortis de la grande nuit dans laquelle ils se débattaient obscurément, les communistes s'étaient jetés dans la rue, au premier rang, organisant l'évacuation à la barbe de la police, des gardes et des trujillistes“⁸⁶.

Um diese unterschiedliche Behandlung des Amerikaners und des Dominikaners zu verstehen, muß man Alexis' Haltung zum Nationalismus kennen. Zunächst spielt hier deutlich seine marxistische Auffassung hinein, nach der die Dominikanische Republik als armes, von Amerika

ausgebeutetes Land im Grunde genommen mit den Ländern, die sich in der gleichen Lage befinden, solidarisch ist. Dies äußert sich auch darin, daß der erste Roman von Alexis schon den Ansatz seines Bildes vom „karibischen Menschen“ enthält. Für ihn sind die Karibischen Inseln ein einheitlicher Lebensraum mit gleichen Problemen, vom gleichen Menschenschlag bewohnt. Daher distanziert er sich gern vom haitianischen Nationalismus und fordert auch die nationale Einheit des karibischen Raumes. Diese Einstellung färbt das Verhältnis, in dem Hilarion zur Dominikanischen Republik steht:

„Ces deux nations étaient sœurs, ce que n'avaient pu faire toutes les guerres d'autrefois, ce que ne pourraient jamais faire la contrainte et la violence, peut-être que la vie le ferait. Quelque chose se nouait ici, par le travail, les chants, par les joies et les peines communs, qui finirait par faire un seul cœur et une seule âme à deux peuples enchaînés aux mêmes servitudes⁸⁷.“

Diese Forderung nach einer — sogar politischen — Einheit der Antilleninseln wird besonders in *L'espace d'un cillement* sehr klar dargestellt. El Caucho ist von Geburt Kubaner, „un digne fils du peuple cubain et de la Caraïbe fraternelle“⁸⁸; er zieht von Insel zu Insel und träumt von einer Vereinigung der karibischen Staaten:

„Il sait cependant qu'un jour naîtra la grande Fédération Caraïbe . . . Une fédération libre d'hommes de même race, de même sang, de même cœur, ayant passé par les mêmes géhennes, les mêmes servitudes, les mêmes combats . . . La libération ne sera définitive que le jour où se seront fédérées les énergies, toutes les personnalités locales caraïbes, en dépit des différences réelles créées par l'insularité et l'histoire⁸⁹.“

Alexis fügt in seinen Traum vom besseren Menschen in einer besseren Welt demnach sehr konkrete politische Vorstellungen ein; das Thema der Wanderungen haitianischer Arbeiter dient ihm als Anlaß.

Im übrigen benutzt Alexis diese Reisen von Hilarion und El Caucho wiederum, um die haitianischen Probleme in einen größeren Rahmen zu stellen, das heißt, um einen über Haiti hinausreichenden Blickwinkel zu schaffen. Deutlich wird dies in den Überlegungen Hilarions über die Rückkehr eines Freundes aus der Dominikanischen Republik:

„Et puis Crispin François, Frascuelo, qui revenait de la République Dominicaine, lui avait raconté des choses qui donnaient raison à Jean-Michel. Plusieurs fois à Cuba, à Santiago, à Pilar del Rio, à Matanzas les ouvriers avaient refusé de travailler, la *huelga* qu'on appelait ça⁹⁰.“

Es folgt die Beschreibung eines Streiks, eines Ereignisses, das auch für den Manuel Roumain und für El Caucho die hervorragendste Erinne-

rung aus dem Auslande ist. Viele andere Nebenfiguren, wie bei Casséus der kommunistische Dichter Claude Servin und André David, bei Alexis Paco Torres und Maria de Flores, dienen ebenfalls dazu, die haitianische Klassenfrage im Lichte internationaler Klassenprobleme darzustellen und deren Bewältigung durch Streiks auch in Haiti zwar nicht ausdrücklich, aber durch die ständige Zeichnung vergleichbarer Situationen zu fordern. Als Hilarion die dominikanische Kommunistin Maria de Flores besucht, erinnert sich diese an einen bekannten haitianischen Kommunisten, Pierre Roumel, in dem man im übrigen den von Alexis sehr verehrten Jacques Roumain erkennen kann:

„La dernière fois que je vu Roumel, c'était en Allemagne, il y a plus de dix ans! Ce jour-là à Hambourg, les dockers se battaient contre les policiers de Noske... Thaelmann nous a fait pleurer quand il nous a parlé des malheurs de l'Allemagne. C'était comme si on nous parlait des malheurs de nos propre pays⁹¹.“

Abschließend wollen wir feststellen, daß das Verhältnis des Haitianers zum Ausland in der Literatur ein ausgezeichnetes Beispiel dafür darstellt, wie der Schriftsteller einen wirklichen Vorgang in Haiti, so eben die wiederholten und für eine Schicht typischen Reisen ins Ausland, für die Darstellung einer bestimmten Absicht umformt und mit einem Sinn versieht, der diesem Vorgang ursprünglich nicht zukommt: die Verlagerung des kritischen Standpunktes in eine dem Lande selbst nicht eigene Distanz.

Dies wird vor allem klar, wenn wir die positiv gezeichneten Auslandsreisen mit Wanderungen innerhalb Haitis vergleichen, zum Beispiel mit der Wanderung zwischen Stadt und Land, die, wenn wir die Verschiedenheit der beiden Lebensbereiche betrachten, gleichfalls zur Einführung eines kritischen Standpunktes im positiven Sinne verwendet werden könnte. Bezeichnenderweise ist dies nicht der Fall: Die Marginalität eines vom Lande in die Stadt Gekommenen hat nicht den Sinn, daß dieser das Leben in der Stadt kritisch betrachten würde, sondern besitzt einen tragischen Unterton: Sie bedeutet Entwurzelung, Heimatlosigkeit. So können sich die aus der Provinz gekommenen Studenten in *Province* von Brierre nicht in der Hauptstadt einleben. In die Ausweglosigkeit ihrer Lage in Port-au-Prince wird, durch die Erinnerungen Lanvins, immer wieder ihre Kindheit in den ländlichen Gegenden eingeblendet: Es ist ein gesundes, unproblematisches Leben ohne Rassenvorurteile, ohne drückende Armut, ein ferner Traum:

„[Lanvin] était arrivé de sa province comme un pauvre en exil. Dans ses yeux des aurores guinaudéennes avaient laissé des draperies miraculeuses. Les eaux sourdes de la Grand'Anse coulaient dans ses pen-

sées. Et la mer, les soirs du „Nord“ à Jérémie, avait déposée ses houles dans son cœur. Il passait en étranger inconsolé à travers bruits et apparences...

— Je ne te laisserai pas ma peau, avait-il dit à Port-au-Prince du haut des Tribunes, une nuit que l'y avait conduit sa nostalgie⁹².“

Wie gesagt, wird auch eine Wanderung vom Lande zur Stadt, die zugleich eine Schichtveränderung und Entfremdung des eigentlichen Lebensbereiches mit sich bringt, vielfach zur Erklärung des Verhaltens einzelner Personen mit herangezogen: Das Schicksal der Familie Osmin in *Les arbres musiciens* von J. Alexis bietet ein Beispiel dafür, wie das unsoziale Verhalten hier eines Landpolizisten durch dessen Entwurzelung erklärbar ist.

Ein Nichtangepaßter ist auch Aiza, der Houngan in *L'héritage sacré*. Aus einer Familie von Vodupriestern stammend, wird er von seinen Eltern in der Stadt auf die Schule geschickt. Er kann jedoch keine Anerkennung in der Elite erreichen und ist seinem eigenen Milieu, dem der Bauern, entfremdet: „Suspendu dans le vide, il n'était plus rien, ni paysan, ni ouvrier raté: inapte à continuer la vie de ses pères, il se contentait de devenir un bourdon de la ruche; son séjour en ville lui fut un perpétuel délice⁹³.“

Und ausgerechnet er, Aiza, wird nun von den Göttern ausersehen, die Tradition des Hounfort weiterzuführen; er aber lebt in einem ständigen Konflikt zwischen Glauben und Unglauben, zwischen städtischer und ländlicher Lebensweise, zwischen Schmutz und Ordnung, schönen Frauen und Bäuerinnen. Er benutzt, ebenso wie Edgar Osmin, seine Machtposition zur Rache an der Stadt und an der Gesellschaft, die ihn zurückgewiesen hatte. Schuld an seinem unsozialem Verhalten ist, wie bei Edgar Osmin, die krankhafte Klassentrennung Haitis.

Die positive Auswertung der Land-Stadt-Wanderung, in dem Sinne, daß nicht die Entfremdung in den Vordergrund gestellt wird, sondern die Gegenüberstellung, die zu Neuerungen führt, ist selten. Sie wird eigentlich nur in der Person des Rebelné angedeutet, der einzigen als dynamisch gezeichneten Figur in dem sehr handlungsarmen und auf Lokalkolorit bedachten Roman *La Case de Damballah*.

Doch auch die Arbeit Rebelnés in der Stadt, die man für seine neuen Ideen verantwortlich machen kann, hat ihren tragischen Hintergrund: Rebelné glaubt jetzt nicht mehr an die Vodugötter, er spottet über sie und muß daher an einer übernatürlichen Krankheit sterben.

III · AFRIKA: DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT DER HERKUNFT

20. Kapitel: Das Bild und die Bewertung Afrikas

Eine ernsthafte Beschäftigung mit Afrika als einem Erdteil mit besonderen geographischen und ethnischen Gegebenheiten ist in Haiti immer eine Unmöglichkeit gewesen. Für die Elite vor 1915 hätte es eine Zumutung bedeutet, sich mit der Herkunft ihres „Unglücks“ auseinanderzusetzen. „Ignorance, ignorance déplorable“, tadelt Gouraige: „Les Haïtiens détestaient une Afrique imaginaire, un continent qu'ils créaient à la mesure de leur dépit. Ils ne possédaient pas les notions les plus élémentaires sur la matière pour leur permettre de comprendre et d'apprécier¹.“

Wenn auch dann in der Folgezeit die Beschäftigung mit dem Schwarzen Erdteil zu einer Verpflichtung, die Reise nach Afrika der Traum jedes haitianischen Studenten wurde und Jacques Roumain die Ernsthaftigkeit dieser Bemühungen durch die Gründung des „Bureau d'Ethnologie“ unterstrich, so verlor sie doch nie den Anstrich des Zweckgerichteten und auf Haiti Bezogenen.

Die heutige Stellung des Haitianers zu Afrika ist sehr zwiespältig: Zum einen gibt es untergründig immer noch das Vorurteil gegen die afrikanische Herkunft, das sich zum Beispiel in der Überheblichkeit äußert, mit der die aus dem Kongo zurückkehrenden haitianischen Lehrer das „barbarische“ schwarze Afrika aburteilen — oder es zeigt sich auch ein gewisser Überdruß gegen die ständige Zitierung Afrikas in der Literatur und im täglichen Leben. Carl Brouard, selbst Mitbegründer der „Griots“ und Autor vieler Gedichte über Afrika, bricht einmal aus den selbstgeschaffenen Schranken aus: „Tout cet africanisme m'ennuie. Je peux bien aussi chanter mes ancêtres blancs . . .“²

Auf der anderen, offiziellen Seite begreift die Rehabilitierung Afrikas die beiden für die Négritude schon als charakteristisch genannten Gesichtspunkte: zum einen den Kampf gegen den haitianischen Rassenkomplex durch eine Umwertung des Bildes von Afrika und zum anderen die Darstellung des verfolgten Afrikas, als Ausgangspunkt und Hintergrund für den kulturellen und sozialen Protest.

Wir erinnern uns, daß die Entstehung anderer Vorstellungen über

Afrika vom Studium und der Darstellung der kulturellen Leistungen des antiken Afrikas ausgehen sollte. Tatsächlich macht auch Price-Mars in *Ainsi parla l'oncle* einen Anfang mit der Schilderung der alten Kulturen im Sudan, in Guinea und Ghana.

Bezeichnenderweise nahm nun die Umwertung in der Literatur nicht diesen gewünschten Gang, der die Möglichkeit geben sollte, die Vorstellung von Afrika mit dem Ideal des Fortschrittes und der Zivilisation zu vereinen, sondern es wurden die auch uns geläufigen Vorstellungen des Wilden, Freien, Naturhaften beibehalten und — im Gegensatz zu der materialistischen, überzivilisierten Welt der Nordamerikaner und zu der Verfremdung der haitianischen Elite durch das Fortschrittsdenken — als Wert dargestellt. Hinzu kam die Unwissenheit über die tatsächlichen afrikanischen Verhältnisse, die nicht von einem Tag auf den anderen zu beseitigen war. Auch bestand eigentlich kein Bedarf nach einem objektiven Bilde Afrikas — es war ein Symbol, ein Stein im Schachbrett der Ideologen.

Dieses Bild des „primitiven Afrikas“ schlug sich vor allem in der Lyrik in der Form einer unwirklichen Landschaft nieder, die von freien, fröhlichen, nackten Menschen bevölkert wird: „The poems of Africa take the form of a highly emotional evocation through landscapes with imaginary fauna and flora . . .“³

So stellt sich für Carl Brouard Afrika dar:

„Tes enfants perdus t'envoient le salut, maternelle Afrique. Des Antilles aux Bermudes, et des Bermudes aux Etats-Unis, ils soupirent après toi. Il songent aux baobabs, aux gommiers bleus pleins du vol des toucans. Dans la nuit de leur rêve, Tombouctou est un onyx mystérieux; un diamant noir, Abomey ou Gao“⁴.

Brierre verwendet das gleiche Bild:

„Tous ces passés rassemblés d'un coup derrière mon unique moi,
héritage écrasant auquel nul ne renonce,
mon présent, déjà fantômal dans l'onde de l'inévitable
ma nudité,
mes baobabs,
mes forêts denses,
mes déserts pillés, même leur mirage . . .“⁵

Bei Raymond Beaulieu heißt es:

„De tous ceux qui, sur cette terre d'Amérique,
Tendent des mains gercées de peines
Vers la brûlante Afrique.
Parfois je pense à tes baobabs sacrés.
A ta brousse immense.

...

A la sensualité sauvage et farouche,
De tes filles aux lisses nudités...⁶

Selbst Justin Lhérisson verwendet schon dieses Landschaftsbild in der Klage eines Sklaven:

„Dans les sombres forêts de l'Afrique sauvage
Où gigantesque, croît le Baobab sacré,
J'ai vécu libre, heureux...⁷“

Diese Beispiele, die beliebig vermehrt werden könnten, weisen ein eigenartiges Bild auf: Afrika stellt sich nicht in den alten Hochkulturen dar und nicht in den Errungenschaften der modernen afrikanischen Staaten; es ist eine Phantasielandschaft, bevölkert von den vor einigen Jahren noch verachteten nackten „Wilden“, ein Paradies, nach dem sich der Haitianer zurücksehnt.

In einigen Fällen berufen sich die Autoren ausdrücklich auf die Folklore der haitianischen Bauern: Im Voduglauben ist die noch aus den Zeiten der Sklaverei überlieferte Vorstellung zu finden, daß die Götter und Ahnen in „Guinée“ wohnen und daß die Seelen der Verstorbenen dorthin zurückkehren. Dieses „Guinée“ ist nun ebenfalls kein geographischer Ort: „... ce nom a perdu toute signification géographique. C'est une region vague que les dieux et les esprits quittent, lorsqu'ils sont appelés sur terre⁸.“

Roumain knüpft sein Afrikabild direkt an diese Vorstellungen an:

„C'est le lent chemin de la Guinée:
La mort t'y conduira.
Voici les branches, les arbres, la forêt,

...

Sous un ciel fumeux, percé des cris d'oiseaux.
Autours de l'œil du mangot
Les cils des arbres s'écartent sur la clarté pourrisante
Là t'attend au bord de l'eau un paisible village et
La case de tes pères et la dure pierre familiale
Où reposer ton front⁹.“

Dieses unwirkliche Land „Guinée“, das nur durch das Herausgreifen einzelner Landschaftsvorstellungen in einer Beziehung zum wirklichen Afrika steht, ergibt und erklärt sich aus der anfangs dargestellten inneren Unsicherheit des Haitianers: „Guinée“ ist die Urheimat des schwarzen Menschen, eine unberührte, intakte Welt, in der der Bruch durch die Einführung der Zielvorstellung „Fortschritt“ noch nicht stattgefunden hat. Es steht für die nicht mehr erreichbare „Einfalt“

der Handlungen und Entscheidungen, die nicht durch die bewußte Wertung getrübt wird, für die fehlende Einheit des Menschen mit seiner Umgebung, zu der gerade der Haitianer nicht fähig ist. Das wirkliche Afrika, das ebenfalls in der Spannung zwischen Industrialisierung und primitiver Kultur steht, wäre dem Haitianer von keinem Nutzen. Er ersetzt es durch ein inneres, „seelisches“ Afrika, das Carl Brouard zum Beispiel „Nigritie“ nennt. Roger Gaillard erklärt diesen Begriff:

„C'est le vocable *Nigritie* désignant cette contrée idéale vers laquelle, en 1927, partirent plusieurs des jeunes poètes indigénistes. Cette terre n'existe sur aucune carte géographique, puisqu'elle est au fond de nous même, puisqu'elle est, selon l'expression de Carl Brouard, la Nigritie de (nos) âmes¹⁰.“

„Afrique j'ai gardé ta mémoire Afrique
tu es en moi . . .“¹¹

schreibt Jacques Roumain in *Bois d'Ébène*.

Mit der vorbehaltlosen Anerkennung eines in nichts beschönigten, „primitiven“ Afrikas ist auch ein neues Bild vom Neger in der Literatur möglich. Eines der großen Probleme der schwarzen Rasse ist die Überbewertung des „weißen“ Schönheitsideals in allen Lebensbereichen, zum Beispiel im Film, der bildenden Kunst und nicht zuletzt in der Literatur. Dadurch wird die kritische Einstellung des Negers zu sich selbst und zu seiner Rasse noch unterstrichen. Antonio Arredondo spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „sexual tragedy of the negro“: „Who has ever read a novel in which a man of black skin, thick lips and wooley hair is anything but a butler, a boot-black or servant¹²?“

Dementsprechend kann man Trotz und Herausforderung in der auffälligen Zeichnung der Merkmale der afrikanischen Rasse erblicken, vor allem, wenn Brouard sie auf ein dem europäischen Bereich entstammendes Symbol überträgt:

„Ma muse
est une courtisane toucouleure.
Voyez comme elle est belle . . .
empourprant ses lèvres épaisses
mais fondantes comme une
mangue¹³.“

Auch Brierre verwendet in seiner Beschreibung einer Bäuerin den Vergleich mit einer Muse. Der Student Viran schreibt an einen Freund:

„J'ai trouvé une muse paysanne à la peau ambrée, Eliacine. Elle vient à la rivière coiffée d'un grand chapeau de paille blanche . . .“¹⁴

Nach einer begeisterten Schilderung des Mädchens kommt der Ausruf, der die Absicht des Autors klarmacht: „Comme notre race est belle¹⁵!“

Bei der Schilderung von Céline überträgt Pétion Savain den Begriff „Madonna“, der ebenfalls mit dem „weißen“ Schönheitsideal verbunden wird, auf die schwarze Rasse:

„Céline était une belle négresse saine et forte. Fruit incestueux des grands pins et de la terre brune et grasse, elle avait leur parfum et leur sauvage luxuriance. Une vraie vierge de la vraie Bible qu'on n'avait pas blanchie. La madone noire des Ermites devait être comme ça¹⁶.“

Diese Schilderungen widersprechen vollkommen den Versuchen Firmins und Janviers, eine Steigerung der Schönheit des Negers in Haiti zu beweisen. Im Gegenteil, es wird das hervorgehoben, was am schwarzen Menschen dem Schönheitsideal des Weißen widerspricht:

„Va, tu es beau
Tu es beau, te dis-je
Tes lèvres épaisses
Tes traits écrasés
S'harmonisent avec
Le noir luisant de ta peau
Et les formes puissantes
de ta robuste stature . . .“¹⁷

Edgar Osmin wird von Alexis folgendermaßen geschildert: „Il avait le front haut, le nez puissant et les lèvres charnues, toute la mâle beauté nègre était répandue sur son visage¹⁸.“

Dicke, fleischige Lippen, das plattgedrückte Gesicht, die mächtigen Körperformen — das neue Bild des haitianischen Menschen ist ein sehr realistisches Bild des Negers. Vorbei ist die Epoche, in der ein schöner und kultivierter Gérard Delhi oder Roger Sainclair als Beweis gegen die Minderwertigkeit der schwarzen Rasse angeführt wurden. Der Haitianer des Indigenismus diskutiert nicht mehr die Mehr- oder Minderwertigkeit des schwarzen Menschen, sondern er bestreitet gleich von vornherein die Berechtigung einer solchen Diskussion. In dem neuen Bilde Afrikas und seiner Menschen ist eine Herausforderung zu erkennen: Der Haitianer unterstreicht jetzt bewußt die Eigenschaften Afrikas und des Negers, die vom Weißen und dem Elitehaitianer als ästhetisch und moralisch minderwertig erachtet werden.

Die Auseinandersetzung mit dem „Primitiven“ ist eines der Grundprobleme der haitianischen Literatur, ja der gesamten neoafrikanischen Literatur, da es für den Haitianer und Afrikaner einen Gegensatz zu seinen Fortschrittsvorstellungen bildet, dem er im täglichen Leben immer wieder begegnet: Er muß sich und sein Volk als „primitiv“ an-

sehen, und damit er sich dessen nicht mehr schämen muß, wird nun diese Primitivität als Wert in der überzivilisierten Welt von heute dargestellt, den der Haitianer hoherhobenen Hauptes vertreten kann:

„Dans la mécanisation accélérée de la planète quand tout ne sera plus que vitesse et sécheresse associées, nous serons encore pour le reste de l'univers une des réserves précieuses de poésie, de joies et d'amour...“¹⁹, schreibt schon Price-Mars. Ein Gedichtbändchen von Dodard und Duplessis wird im Vorwort aus einer ähnlichen Haltung heraus von Hébert Magloire gelobt:

„Se débarrasser de toutes ces excroissances nées au carrefour des Antilles, des apports emmêlés, dépouillé, nu, sauvage, tel est le méritoire effort qu'ont voulu tenter Louis Duplessis et Antoine Dodard dans les cahiers expressifs de *Face-à-Face* et de *Tambour*“²⁰.

Gerade in dieser Haltung gegenüber dem „Primitiven“ lassen sich jedoch entscheidende Unterschiede in den Werken und in den Ideologien der Autoren auf den Antilleninseln und in Afrika feststellen: Das genannte, willkürlich auf das „Primitive“ reduzierte Afrikabild der Antillenschriftsteller liegt den Afrikanern natürlich fern, nicht nur deswegen, weil sie das wirkliche Afrika täglich erleben, sondern auch weil in Afrika der einzelne durch die Industrialisierung und Verwestlichung des Lebensstils nicht so sehr in einen inneren Zwiespalt gestürzt wird, solange die alte „primitive“ Kultur noch einigermaßen geschlossen besteht. Für den Neger von den Antillen ist Afrika jedoch schon längst nicht mehr wirklich, und durch die Nachbarschaft anderer hochindustrialisierter Länder wird eine genügsame, „primitive“ Lebenseinstellung so bedrängt, daß die Bildung eines „Ersatzafrikas“ nicht wunder nimmt.

In der Poesie war es durchaus möglich, dieses traumhafte Erleben des „inneren Afrikas“ des Haitianers von jeder Wirklichkeit losgelöst zu gestalten. Im Roman muß sich der Autor jedoch — vor allem, da Afrika nie zum Schauplatz eines Romans wurde — auf das „Primitive“ in der haitianischen Wirklichkeit konzentrieren: Hier jedoch trifft er nun keine fröhlichen, nackten und bedürfnislosen Wilden an, sondern arme, unterernährte, unzufriedene und fatalistische Bauern, denen die Zivilisationsprodukte durchaus erstrebenswert, jedoch nicht erschwänglich erscheinen. Rein indigenistische Romane, in denen nur das Leben des Bauern dargestellt wird, sind eigentlich selten, und die Neigung zum „Primitiven“ läßt sich nur noch in der Schilderung des Vodou nachweisen, wogegen schon bald die sozialkritischen Tendenzen in der Schilderung des Schicksals der Bauern auftauchen.

Es lassen sich jedoch einige Romane des frühen Indigenismus finden, in denen das romantische Afrikabild aus der Poesie auf die Darstellung des bäuerlichen Lebens so eingewirkt hat, daß die Tatsachen grob verfälscht sind und Haiti auf diese Weise als von jenen fröhlichen und bedürfnislosen Wilden bewohnt erscheinen muß:

„Oui, songea tout haut le diplomate, il y a comme de la douleur dans leurs yeux. On dirait qu'ils se demandent tout le temps pourquoi la vie n'est pas que paresse, danse et amour. L'idéal blanc de richesse, de réalisation mécanique leur paraît inutile“, heißt es bei Stephen Alexis²¹. „S'il était impossible d'être humain envers nous, on aurait dû nous laisser dans nos grands bois“²², beschuldigt sogar der Held Roger Sainclair die Weißen.

Aus Annie Desroys Schilderung einer Gruppe von Landarbeitern spricht außerdem das schlechte Gewissen der Elite gegenüber dem Schicksal der Landbevölkerung, dessen sie sich plötzlich bewußt wird: „Un rire énervé fuse, des saillies canailles s'entrecroisent. Soudain une ivresse s'empare de ces êtres primitifs. Ils dansent malgré leur fatigue ... Leurs yeux brillent, leurs désirs crient dans la lumière, mais leurs aspirations ne vont pas plus loin que les réalités ...“²³.

Das Bild der „glücklichen Bedürfnislosigkeit“, wohl eine der gröbsten Fehlinterpretationen der Wirklichkeit, verschwindet allerdings bald aus der Auseinandersetzung mit dem Primitiven. Ein anderer Zug, den wir wohl dem europäischen Exotismus zuschreiben dürfen und der vor allem im Bereich des „Vodou merveilleux“ anzutreffen ist, ist die Spekulation auf die Wirkung des Schaurigen, Geheimnisvollen. Er spielt in vielen Werken eine bedeutende Rolle, zum Beispiel in den Romanen der Brüder Marcelin, erreicht aber seinen unbestreitbaren Höhepunkt in dem seltsamen Werk *Jésus ou Legba* von Milo Rigaud. Bambo, ein Führer von Aufständischen, lebt in und von der Natur:

„Il se nourrissait des tourterelles abattues des arbres ou en plein vol, des fruits merveilleux toujours en grand nombre dans les forêts tropicales, de quelques feuilles et se désaltérait aux sources“²⁴.

Ist diese Lebensweise im überbevölkerten Haiti, in dem es kaum noch Bäume, geschweige denn Wälder gibt, schon recht unwahrscheinlich, um so mehr ist es das kleine Gemeinwesen, das Bambo gründet und in dem er ungestörter und despotischer Alleinherrscher mit der Macht über Leben und Tod ist. Die Schilderungen von Erlebnissen und Personen sind jedoch nur Hintergrund und Ausgestaltung einer breit geschilderten Theorie, der zufolge der Afrikaner ein anderes Weltbild hat und die Dinge seiner Welt nicht der Logik und der Moral des weißen Mannes folgen. Rigauds Schilderungen liegt daher auch nicht

eine Kritik an den beschriebenen Vorgängen zugrunde, sie sind als Herausforderung an den Weißen und vor allem an den Elitehaitianer gedacht: Die Grausamkeiten und Morde unterstehen nicht unserer Gerechtigkeit. Wir wollen nur an eine Szene erinnern: Bambo hat seine Geliebte Sciphélisse aus Eifersucht vor dem Vodualtar getötet und erdolcht auf dem Leichenzug auch noch den vermeintlichen Liebhaber:

„Bambo s'approcha alors vers le cercueil; il s'agenouilla, des larmes baignaient ses joues creusés par la faim; il prit doucement la main qui pendait, la portait à ses lèvres; les phalanges en putréfaction se désagrègèrent, la chair en tomba sur les herbes folles par petits morceaux. Bambo en tenait encore le cartilage; il le porta à sa bouche mais le contact putride le fit tressaillir et il se sauva dans le jungle en poussant en grand cri fou . . .²⁵.“

Allein diese seltsamen Landschaften, wie Dschungel und Einöden, sowie Bambos Gesellschaftsorganisation in Freiheit verweisen diesen Roman, obwohl die haitianische Geschichte sehr deutlich in ihn einbezogen ist und er auch in Haiti spielen soll, eher in die Phantasielandschaft, die wir eingangs besprochen.

Die Gestalt des wilden Bambo findet ihre unerwartete „Fortsetzung“ in der Figur des Gonaïbo in Jacques Alexis' Roman *Les arbres musiciens*. Gonaïbo ist das uneheliche Kind einer Frau, die unter den gesellschaftlichen Vorurteilen so gelitten hatte, daß sie sich, halb verrückt, in einen unerreichbaren Winkel der Ebene Cul-de-Sac zurückzog.

„La mère avait élevé son fils dans le compagnonnage des plantes, des eaux et de tous les animaux du lieu . . . elle l'avait attaché à la région des lacs, distillant dans son cœur l'amour de la solitude, la méfiance des gens, la douceur des forces de la nature, mais aussi la fidélité aux plus antiques origines haïtiennes²⁶.“

Als seine Mutter stirbt, lebt Gonaïbo in glücklicher Einsamkeit und Menschenfeindlichkeit weiter. „Gonaïbo était un enfant-roi, roi sauvage de la savane illimitée, des fondrières et de tout un côté du lac²⁷.“ Auf seinen Befehl hören die Tiere, und er hat eine kleine Schlange darauf dressiert, unerwartete Eindringlinge zu vertreiben.

Die Idee des einsamen und naturverbundenen Lebens, der „Primitivität“, beschäftigte Alexis wahrscheinlich schon vorher, denn die Figur des Gonaïbo ist bereits in der kleinen Halbverrückten in *Compère Général Soleil* zu erkennen²⁸. Dies ist überraschend, denn für die Werke von J. Alexis ist im allgemeinen eine Fortschrittsidee charakteristisch, die am reinsten in *L'espace d'un cillement* ausgedrückt wird: Der Mensch soll durch Vernunft und Zurückdrängen des Animalischen zur

wahren Liebe und sozialen Gerechtigkeit fähig werden. Die positive Darstellung des „Wilden“ hat demnach in *Les arbres musiciens* einen besonderen Stellenwert, nämlich den der Auseinandersetzung mit dem „Primitiven“ und seiner Einordnung in sein, Alexis', fortschrittliches Weltbild. Sie gibt uns eine neue Variante dafür, wie ein Autor mit dem grundlegenden Widerspruch zwischen Fortschrittsideal und Bewältigung der tatsächlichen Verhältnisse, die aus dem „Primitiven“ ja erhofft wird, fertig wird.

Les arbres musiciens unterscheidet sich schon insofern von den anderen Romanen Alexis', als die Handlung auf dem Lande unter Bauern spielt. Daher sind auch in diesem Werk die Einflüsse der indigenistischen Doktrin am stärksten: Sie zeigt sich nicht nur in der Einführung des „primitiven“ Gonaibo, sondern auch in der positiven Haltung zum Vodou, der durch den Zauberer Bois d'Orme vertreten wird, und vor allem in dem Schicksal der Familie Osmin, die aus ihren im Grunde ländlichen Verhältnissen herausgetreten ist und dadurch scheitern muß.

Einen breiten Raum in dem Roman nimmt die Schilderung der Liebe zwischen Gonaibo und Harmonise, der Tochter des Houngan Bois d'Orme, ein. In der Idylle der beiden Kinder, in ihrem ungestörten und selbstverständlichen Verhältnis zueinander, zu der Natur und Umgebung, zu den Tieren und Pflanzen stellt Alexis das Glück des „Primitiven“ dar, das das erstrebenswerte Ziel wäre, wenn die Voraussetzungen dafür in unserer Welt und vor allem in Haiti nicht schon seit langem zerstört wären. So ist Gonaibo nicht beispielhaft und typisch, sondern er ist eine merkwürdige Erscheinung, die menschenfeindlich ständig ihr Paradies verteidigen muß. Als die Amerikaner mit ihren Maschinen kommen, nimmt er zwar auch den Kampf gegen sie auf, doch dieser ist von vornherein zum Scheitern verurteilt.

In der Figur Gonaibos muß demnach letztlich eine Absage an die Träume eines „primitiven“ Glücks erblickt werden, indem es als unsozial und nicht mehr möglich dargestellt wird. Mehr noch: der ganze Roman ist als eine vorsichtige Auseinandersetzung mit dem Indigenismus zu verstehen. Zwar wird auch der Vodou in dem Priester Bois d'Orme sehr positiv beurteilt, die Welt der Bauern mit ihren guten und schlechten Menschen wird als eine Lebensform gezeichnet, doch gegen Schluß des Romans tritt eine neue Figur auf: Es ist der Arbeiter Carméleau, der, wie später El Caucho, als „Homme Total“, als der vollständige, der neue Mensch eingeführt wird. Ihm gegenüber sinken die bisherigen handlungstragenden, positiv gezeichneten Personen, wie Bois d'Orme und Gonaibo, zur Bedeutungslosigkeit herab. In ihrer

Welt sind sie zwar richtunggebend und hervorragend, doch Carméleau steht eine Stufe höher als sie. Er ist es, der Gonaïbo in das tätige und sinnvolle Leben hineinführt:

„Il faut considérer l'avenir en face. Que peux-tu contre les blancs et tous ceux qui les appuient? . . . Ce coin n'est pas toute la vie, que diable . . . Regarde les oiseaux, il partent quand il faut partir . . . Moi aussi j'ai connu la déchirure quand j'ai dû m'éloigner, mais c'était le seul moyen de demeurer moi-même. Il est temps pour toi d'aller vers une vie nouvelle²⁹ . . .“

Durch die Einführung dieses Carméleau bedeutet Alexis den indigenistischen Autoren, daß sie für einen eng begrenzten, ländlich-haitianischen Bereich mit ihrem Engagement eine gewisse Berechtigung haben, daß ihre Forderungen aber auch nur einen begrenzten Wert haben können. Die Rehabilitierung des Primitiven, des Vodou, des haitianischen Bauern — alles das ist in Ordnung, die eigentlichen Notwendigkeiten und Probleme in Haiti werden jedoch davon nicht berührt. Für Alexis spielen sich die wesentlichen Vorgänge nicht auf dem Lande bei den genügsamen und fatalistischen Bauern ab, sondern in den Städten von El Cauchó und Hilarion, bei einem Proletariat, das ein ständiger Zündstoff, ein Unruheherd ist. Von hier, so hofft er, wird die entscheidende Revolution in Haiti ausgehen und nicht vom Lande.

Bedenkt man Alexis' Neigung zur Darstellung symbolischer Vorgänge, so geht man sicher nicht fehl, wenn man dem Schluß dieses Romans eine große Bedeutung zumißt: Gonaïbo verläßt seine Einöde und folgt Carméleau, um Arbeiter zu werden.

Bevor wir uns endgültig dem Vodou in der Literatur zuwenden, seien zwei Themen nicht vergessen, die zwar oftmals direkt mit dem Vodou verbunden, aber auch unabhängig zur Darlegung einer mythischen Urverwandtschaft des Haitianers mit Afrika verwendet werden: die Trommel und der Tanz.

Für Rigaud ist die Trommel ein typisches, rassegebundenes Instrument; Rasse ist für ihn eine innere Einstellung, und auch der helle Haitianer kann innerlich Neger sein: „Offrez-lui une caisse pour siège : S'il reste impassible, les doigts inertes il n'est pas nègre; mais s'il tambourine sur le paroi plein, il l'est cent fois sur cent dix.“

Außerdem ist die Trommel für Rigaud ein Mittel der Befreiung, die zum „Primitiven“ führt: „Toujours les manières acquises sous les jougs spirituels modifieront la manière de taper, et le son de ce tambour improvisé s'amplifiera au fur et à mesure que l'individu sentira se déserrer autour de lui la trame inutile et barbare des convenances³⁰.“

Auch für Alexis ist die Trommel zunächst ein Symbol der Urverwandtschaft des Negers zu Afrika:

„C'est l'Afrique collée à la chair du nègre comme une carapace, l'Afrique collée au corps du nègre comme un sexe surnuméraire . . . L'Afrique ne laisse pas tranquille le nègre, de quelque pays qu'il soit, de quelque côté qu'il aille ou vienne.“

Doch auch hier sind Afrika und die Bedeutung der rassistischen Herkunft dem Vorrang der sozialen Aufgabe unterworfen: Afrika und seine Trommeln sind auch das Sinnbild des jahrhundertealten Urteils über den Neger — der Verdammung zum Elend:

„En Haïti, tous les tambours parlent la nuit. On voudrait tant qu'ils en aillent à jamais, qu'ils crèvent, le tambour triste, les tambours maladifs, les tambours lancinants et plaintifs, les tambours qui mettent en transe et en crise, les tambours qui demandent pardon à la vie. Chaque nuit, la misère et son désespoir font battre le cœur de plaintes, le tambour chauve et déchirant du Vaudou et de ses mystères.“

Alexis wendet sich gegen die Trommeln, die den Neger sein Leid vergessen lassen: gegen die Trommeln des Vodou, der Trance. Er wartet auf die Trommeln des Lebens, des Sieges über die sozialen Verhältnisse:

„Mais chaque jour triomphant, le tambour de vie s'arrache une place, le tambour gai, le joyeux tambour yanvalou, le tambour riant du congo, les hauts et clairs tambours coniques qui chantent la vie³¹.“

Die Trommel als Sinnbild Afrikas und erweitert als Sinnbild des Elends und Sieges der Neger wird in vielen Gedichten besungen:

„ . . . Tambour ami
Messager de ma race
Témoin de ma destinée
A travers les Ages³²“ —

oder

„Ah! dis nous ton grand rythme africain,
ta voix nocturne,
ô conique tambour racial . . .“³³.

Ihren Höhepunkt erreicht die Mystifizierung der Trommel jedoch in den beiden Trommeltänzen des Mario. Wenn Mario eine Trommel hört, ist er nicht mehr zu halten; er tanzt und trommelt sich in eine Extase, in der die Trommel das Sinnbild seiner Verwandtschaft mit der schwarzen Rasse wird:

„Chante, chante tambour des nègres! . . . Ah! tu es ma mère, tambour, tu es mon père, tu es mon frère, et c'est toi que je posséderai quand je coucherai tout à l'heure avec ma chérie noire . . .“³⁴

Und die Trommel schafft auch wirklich die Verbindung zu den Ahnen, zu Afrika:

„De la hutte où sa maman noire lui fait signe, là-bas, au pays de Guinée où elle est retournée, un autre tambour répond, d'autres corps se balancent aux couplets noirs, au lourd rythme des sons. Afrique! . . .

Et Mario est une liaison!³⁵“

Der zweite Trommeltanz stellt ebenfalls die Verbindung zu den entschwundenen Vätern, zu jenem mystischen Afrika her, in das die Seelen der Verstorbenen zurückkehren. „Il a reconnu la danse héréditaire ancestrale que dansait son père nu, toute la tribu, à l'orée de la clairière nocture . . .“³⁶

Unschwer läßt sich auch hier das „innere“ Afrika mit bestimmten Landschaftsvorstellungen erkennen, und es wird auch durch das Wiederaufleben ganzer Geschlechter in den Gestalten der Nachkommen begründet:

„Oui, c'est ça, c'est ça, tout son corps est le corps de sa mère, et tout le corps de sa mère est celui de sa mère sans mélange, pur, comme au jour de genèse les engendra le grand continent noir“³⁷.

Der Tanz spielt die genau gleiche Rolle als Erkennungszeichen und Zeichen der Urverwandtschaft der Neger untereinander. Der Unterschied ist nur, daß dieses Zeichen auch einer rassebewußten Oberschicht zugeteilt werden kann, daß es nicht so sehr anderen sozialen Bewertungen unterworfen ist: Auch der europäische Gesellschaftstanz ist beim Neger bedeutungsvoll verändert, zum Beispiel bei Roger Sainclair in *Le nègre masqué*:

„Roger dansait, avec cette divination nègre des cadences, cette harmonie dépouillée et libre, presque religieuse, laissées en lui par des siècles d'ancêtres, qui avaient fait de la danse l'expression sacrée de leurs âmes.“

Auch der Gesellschaftstanz trägt noch den Stempel der rituellen Bedeutung der Tänze: „Le couple semblait exécuter un rite, précédant l'accomplissement d'un mystère dionysiaque“³⁸. Zweifellos wird hier das sexuelle Moment im Tanz des Negers angesprochen, das, gemäß der Vorstellung des weißen Ausländers und auch des Haitianers, ganz besonders unterstrichen wird, zum Beispiel in der Schilderung des Tanzes von Mario und Olive:

„Olive et Mario dansent tellement rapprochés que l'on ne distingue que leur tête émergeant d'une masse grouillante. Plaqués l'un contre l'autre les visages baignent dans une sueur épaisse. Les corps sont enlisés dans un serrement sensuel. La musique ne tarit en rythmes et reprises où fleurit une sombre nostalgie“³⁹.

Alexis sieht wieder einen Teil der Identität des Negers in seinem Verhältnis zum Tanze verborgen. Der erste Tanz zwischen La Niña und El Caucho hat eine besondere Bedeutung: Er ist ein Teil des Kennenlernens zwischen diesen beiden Menschen, und als solcher deckt er vor allem die rassische Gemeinsamkeit auf:

„Elle part à la conquête de l'harmonie, sans effort, grâce à l'intuition raciale d'un frère issu du même peuple danseur qu'elle, par la divination naturelle d'un compagnon né dans le rythme et vivant dans le mouvement, par la voyance d'un conjoint qui n'a pas besoin de la chorégraphie parce que n'ignorant rien du ciel, de la terre et de la vie⁴⁰.“

Eine besondere Fähigkeit des Negers zum Tanzen gehört demnach auch zu den Eigenschaften, die dem Neger schon seit Jahrhunderten oft im negativen Sinne zugeschrieben worden waren und die jetzt, im Zuge der Selbstbesinnung, die von Jean Price-Mars eingeleitet worden war, ein positives Vorzeichen bekommen hatten.

21. Kapitel: Die Stellung des Vodukultes in der Literatur

Keine andere Erscheinung im Leben der unteren Klassen Haitis war in der Meinung der Oberschicht so bezeichnend für die „Primitivität“ dieser Klassen wie der Vodukult. In der Haltung zu dieser Religionsform spiegelt sich daher die Veränderung im Standpunkt der Elite zu den bäuerlichen und städtischen Massen wider: Vor 1915 zeigt sich in der Literatur eine bemerkenswerte Scheu davor, das Bestehen dieser Kulte überhaupt zu erwähnen und sie beim Namen zu nennen. Man sprach ganz allgemein vom Aberglauben der haitianischen Landbevölkerung und war sich einig darüber, daß schon das Ansehen Haitis im Ausland es erfordere, den Vodou auszurotten. Der Geschichtsschreiber Beaubrun Ardouin zum Beispiel sieht ein besonderes Verdienst des Nationalhelden Toussaint Louverture darin, daß er die Ausübung des Vodukultes zu unterdrücken versuchte:

„Toussaint Louverture avait raison de réprimer ces pratiques superstitieuses venues d'Afrique dans la colonie; elles ne pouvaient que perpétuer la barbarie dans la population noire . . . Un chef s'honore aux yeux de la postérité, quand il protège son pays contre l'invasion de la barbarie, qui abrutit les âmes⁴¹.“

Als sich später ausländische Autoren besonders des Vodukultes bedienten, um ihren Werken eine außergewöhnliche und exotische Note zu geben⁴², nahmen die Verteidiger Haitis und der schwarzen Rasse, wie Anténor Firmin und Hannibal Price, eine genau gegensätzliche Position

ein: Für sie stellte sich die Bedeutung Haitis in den Errungenschaften der Elite dar; sie maßen dem Vodukult absichtlich keine Bedeutung bei und versuchten, durch Verfälschungen in der Darstellung die Verbreitung des Kults in Haiti zu bagatellisieren. Bezeichnend hierfür ist eine Beschreibung von Hannibal Price:

„... deux femmes ou trois au plus, pauvrement vêtues, sans chaussures, un misérable mouchoir sur la tête, se démenant de toutes leurs forces plutôt que dansant, s'époumant, hurlant sous prétexte de chant pendant un jour, une nuit entière, mais en vain, ne parvenant ni à monter-loi elles-mêmes, ni à transmettre autour d'elles la moindre contagion nerveuse à qui que ce soit, homme ou femme. Un abruti, assis sur un tambour, y tape à tour de bras pour attirer des danseurs dans l'espérance souvent trompée qu'on lui jette un sou...“⁴³

„L'assistance est composée généralement de soldats désœuvrés et de quelques femmes dégradées sortant des dernières couches, non du peuple mais de cette crasse fangeuse qui se trouve au fond de toute société humaine...“

La vérité est que la danse au tambour en général est morte en Haïti; elle est morte, tuée par le développement du goût de la toilette chez les femmes⁴⁴.“

Es ist aufschlußreich, daß die Wunschvorstellung, das Fortschreiten der Zivilisation, die sich im verbesserten Geschmack der Frauen ausdrückt, könne die Kulte verschwinden lassen, in dieser Verfälschung auch ihren Platz hat.

Der Sittenroman von Hibbert, Lhérisson und Marcelin beschränkt seine Kritik, da er die bäuerliche Bevölkerung meist übergeht, auf den Aberglauben in der Oberschicht. Die auch noch heute zu beobachtende Neigung des Haitianers, übernatürliche Erscheinungen zu suchen und zu finden, wird in der satirischen Zeichnung solcher Personen wie der des Héllenus Caton in Hibberts *Les simulacres* lächerlich gemacht: Pablo, ein junger Kubaner, verliebt sich in Catons Frau und führt sich in dessen Haus als Magier ein, der ihm zu einem im Haus versteckten Schatz verhelfen will. Während nun der in diesen Dingen gutgläubige Caton auf des Kubaners Anweisung hin nackt im Hofe seines Hauses die Sterne beobachtet, vergnügt sich Pablo mit dessen Frau. Eine ähnliche Szene finden wir später bei J. Alexis, der sie allerdings in den Rahmen eines Vodukultes verlagert. Daß Hibbert die Magie im allgemeinen tadelt und nicht den näherliegenden Vodukult, ist bezeichnend für die Scheu, die Dinge beim Namen zu nennen, die auch Ardouin mit „pratiques superstitieuses“ und Price mit „danse au tambour“ umschreibt. Es sei in diesem Zusammenhang noch erwähnt,

daß Marcelin und vor allem Lhérisson ihren beißenden Spott auch gegen die Freimaurei richten, die zu dieser Zeit in Haiti sehr verbreitet war und die sie als eine Form des Aberglaubens in der Oberschicht auffassen.

In den Werken, in denen der Vodukult schon direkt genannt wird, hat sich die Haltung ihm gegenüber wesentlich gewandelt. Im allgemeinen wird es Price-Mars zugeschrieben, den Vodukult in Haiti aufgewertet zu haben, indem er ihn im Vergleich mit anderen Glaubenslehren, vor allem dem Katholizismus, als eine vollwertige Religion bezeichnete. Tatsächlich finden sich aber ähnliche Argumente, wenn auch nur andeutungsweise, schon bei früheren Autoren, wie zum Beispiel bei D. Delorme, der den Vodukult zwar als eine „superstition“ bezeichnet, „qu'il faut déraciner parce que toute superstition corrompt l'esprit“. Aber, so fügt er hinzu, „ce n'est pas ce rite affreux qu'on dénonce d'ordinaire en Europe comme semblable à la religion de Carthaginois“⁴⁵. Und wie Price-Mars zieht er Vergleiche zu anderen Ländern: „Et l'on retrouve ainsi dans de vieilles traditions de l'Afrique les mêmes superstitions qui avaient cours en France jusqu'au dix-septième siècle...“⁴⁶

1906 erscheint *Mimola* von Innocent, das erste literarische Werk, das sich ausschließlich dem Vodou widmet und das seiner Zeit auch sonst voraus ist: Es finden sich schon die für die indigenistischen Romane charakteristischen seitenlangen Beschreibungen von Voduriten, es finden sich Ansätze zum „Vodou merveilleux“ und Überlegungen über die sozialen Gründe der Riten. Aufschlußreich ist auch, daß erstmals das Für und Wider des Vodukultes offen diskutiert wird und daß diese theoretischen Erläuterungen einen Einblick in verschiedene Stellungnahmen der haitianischen Intelligenz zu den Kulturen geben, wenn auch die Methode, diese Überlegungen und das Anliegen des Autors in die Diskussionen von zwei Freunden zu legen, keineswegs originell ist und dem Aufbau der Novelle selbst schadet. Diese Freunde, Albert und Léon, sind beide in Paris erzogen worden, und beide wollen den Fortschritt ihres Landes. Léon stellt den Haitianer alten Stils dar, der für das Ansehen Haitis fürchtet und den Vodou durch gewaltsame Unterdrückung ausgerottet sehen will:

„Avouons, mon cher Albert, que nous sommes encore barbares et que l'étranger a bien raison de nous traiter de sauvages, quand il voit que nous nous vautrons toujours dans le vaudou en pleine civilisation...“⁴⁷

Daß dies jedoch nicht die Meinung des Autors sein kann, zeigt sich nicht nur an dem bitteren Ende Léons, der im Wahnsinn zugrunde

geht. Das Anliegen des Autors wird weitläufig durch Albert dargestellt: Wie Price-Mars wirft er seinen Zeitgenossen vor, sie verurteilten etwas, ohne es zu kennen. Das Stadium der primitiven Religionen sei vergleichbar mit der Kindheit eines Menschen, und Haiti sei eben noch ein junges Land. Später würden neue Götter die „loas“ des Vodou verdrängen: „Les dieux domestiques, les lares sacrés d'autrefois sont remplacés aujourd'hui par les dieux de la patrie et de l'humanité“⁴⁸.

Innocent ist sich allerdings der Kühnheit seines Unternehmens bewußt und glaubt ebenso wie später Price-Mars, sich für die Einführung des neuartigen Themas in die Literatur bei seinem Publikum entschuldigen zu müssen:

„Eh bien, qu'on ne se méprenne pas sur le mobile qui a déterminé mon choix! Ce n'est pas, comme on voudrait peut-être le croire, pour le faux luxe de parler du Vaudou et d'étaler à vos yeux délicats les scènes souvent grotesques qui lui servent de cortège que j'ai mieux aimé choisir ce sujet . . . J'ai voulu uniquement montrer, étant donné l'opinion défavorable de l'Étranger sur cet état des choses, les analogies, les affinités qui existent entre le Vaudou et les 'religions' de l'antiquité. J'ai essayé de faire voir . . . que l'origine des divinités africaines est la même que celle des divinités romaines, grecques et hindoues“⁴⁹.

In *Ainsi parla l'oncle* bezieht sich Price-Mars auf die Ausführungen Innocents. Tatsächlich ist die geistige Verwandtschaft der beiden Autoren augenfällig: Beide wollen eigentlich weniger den Vodukult verteidigen als den Haitianer von der Angst und der Abwehr, mit der er dieses Thema umgeht, befreien und eine sachliche Diskussion dieser Glaubensvorstellungen ermöglichen. So ist der Vergleich mit anderen Religionen und abergläubischen Vorstellungen aufzufassen:

„Certainement, il y a en Haïti des adeptes de la magie. Mais, je me demande où, dans les milieux européens et américains les plus fiers et les plus hautains, où n'existe-t-il pas des gens qui sacrifient au ritualisme de la kabbale et de la sorcellerie“⁵⁰?

Ein Unterschied besteht nur darin, daß sich Innocent an den Ausländer wendet, Price-Mars hingegen an die Haitianer selbst; darin zeigt sich, daß die Auffassungen des haitianischen Bürgertums denen der ausländischen Widersacher sehr ähnlich waren.

Diese sachliche Auseinandersetzung mit dem Vodou blieb jedoch in ihren Anfängen stecken: Die Frage der haitianischen Religion war zu sehr zu einer Lebensfrage der Haitianer geworden, zu sehr vorbelastet, als daß der Haitianer ihr unvorbereitet hätte gegenüber treten können. In der späteren Literatur finden wir die Auffassung von Innocent und Price-Mars fast nur bei Stephen Alexis, für den

religiöse Fragen ziemlich belanglos sind, da er alle Religionen für gleich sinnlos hält. An einer einzigen Stelle gibt Roger Sainclair in *Le nègre masqué* kurz Auskunft über seine Stellung zum Vodou:

„Il ne faut pas exagérer non plus, tous les cultes se valent. Ce sont les superstitions qui entretiennent l'espérance au cœur des foules, qui ont besoin de magie comme l'âne de fourrage . . . Notre peuple cherche l'âme, le divin, dans ses pierres et ses simagrées. Personne n'est certain de rien, puisque toutes les religions, je dis toutes, ne s'étaient sur aucune évidence⁵¹.“

Die eigentlichen indigenistischen Autoren folgen vielmehr den Anweisungen von Carl Brouard, der selbst vodugläubig zu sein vorgab. Für sie war der Vodou ein Teil der angestrebten „Primitivität“, und ebenso wie man vor 1915 den Vodukult ohne Ansehen verurteilte, so waren die Autoren der späteren Romane geneigt, den Wert des Vodou bedingungslos anzunehmen und ihm sogar die wundertätige Macht zuzugestehen, die wir den „Vodou merveilleux“ genannt haben.

Eine der Eigentümlichkeiten dieser Literatur sind seitenlange Beschreibungen von Kulturen und Kulthandlungen, die oftmals nur mangelhaft in die Handlung und Absicht des Romans eingebaut sind. Die Art, mit der hierbei in Einzelheiten gegangen wird, die Aufzeichnung von Kultgesängen und rituellen Zwiegesprächen haben oftmals den Charakter einer ethnologischen Dokumentation, zum Beispiel bei Innocent. Gouraige spricht im Hinblick auf das Ausmaß dieser Beschreibungen von einem „roman-prétexte“, dessen Personen und dessen Handlung nur Beifügungen seien, „propres à amener les descriptions étranges et les rites sauvages qui sont l'essentiel du roman“⁵². Der Grund hierfür wird von Albert gegeben: „Or, il n'est pas étonnant que nous fassions chorus avec l'étranger, que nous nous récriions contre le Vaudoux comme si c'était quelque chose d'exceptionnel dans l'existence d'une race d'hommes, sans que pourtant cette vieille coutume ait été jamais, de notre part, l'objet d'une étude spéciale⁵³.“

Doch auch schon Innocent geht einen Schritt weiter: In *Mimola* ist der Vodou auch eine wirkliche, wundersame Macht, eine ausgleichende Gerechtigkeit, die den „Bilderstürmer“ Léon zum Wahnsinn treibt; als ein „Deus ex machina“ greift der vernachlässigte Vodugott in die Handlung ein: Soll das Mädchen Mimola gerettet werden, so muß die natürlich ungläubige Mutter den Erzürrten durch Opfer und Riten versöhnen; das Mädchen stellt sich dann als Mambo, als Priesterin, in den Dienst des Gottes.

Innocent selbst nimmt bei diesen Episoden die Rolle des neutralen Berichterstatters an, der die Wirksamkeit des Volksglaubens weder

bestätigt oder erklärt noch ablehnt, was von seinen Zeitgenossen mißbilligend vermerkt wird. Sogar im Vorwort zu dem Bändchen weist Coicou darauf hin, daß Innocent diese Vorgänge mit Hysterie hätte erklären müssen: „ . . . ce serait plus scientifique, plus moderne, moins occulte⁵⁴.“

Milo Rigaud braucht diese Skrupel in seinem Roman *Jésus ou Legba* (1933) nicht mehr zu beachten. Dieses Werk ist einer eingehenden Betrachtung wert, obgleich es weder künstlerisch noch inhaltlich einen Höhepunkt der haitianischen Literatur darstellt und in Haiti fast vollkommen vergessen ist. Es ist vielmehr ein Einzelfall, der jedoch die Tendenz seiner Zeit außerordentlich gut belegt, ein Dokument, das als Höhepunkt der Vodudeutung die Richtung aufzeigt, in die die Aufwertung Afrikas und des „Primitiven“ läuft. War noch für Price-Mars die Rechtfertigung des Vodou im Hinblick auf die europäischen Normen das Anliegen, so ist für Rigaud der Vodukult überhaupt nicht mit europäischen Religionen vergleichbar. Er ist der Ausfluß afrikanischer Mystik, und mit ihr zusammen bildet er den Hintergrund einer besonderen, durch diese Mystik geleiteten Auffassung der Welt, eines „univers nègre“⁵⁵, das nur der Neger verstehen kann und dem er unterworfen ist. Die haitianische Oberschicht wird als diesem „univers nègre“ entfremdet und durch die Normen der „Weißen“ verdorben dargestellt.

In diesem „univers“ ist der Vodou tatsächlich wirksam, ja die treibende Kraft alles Geschehens; er ist eine Kraft innerhalb eines geschlossenen Systems und entzieht sich jeder Kritik von außen, ganz gleich, ob sie nun aus dem Ausland oder aus Haiti kommt. „Je n'avais pas à demander d'approbation aux hommes. Les dieux seuls me guidaient“, rechtfertigt die Zauberin Laméa ihre grausamen Taten⁵⁶.

Diesem „univers nègre“ sei die ganze haitianische Geschichte unterworfen: Der gewaltsame Tod der Helden Toussaint Louverture und Dessalines lasse sich nur darauf zurückführen, daß beide sich zu ihrem Aufstieg der Vodumächte bedient, jedoch auf der Höhe ihrer Macht geglaubt hätten, die eingegangenen Verpflichtungen vernachlässigen zu können. „Ces explications ne sauraient faire partie de l'histoire écrite, car au lieu d'approfondir les causes, les historiens n'ont jamais fait qu'affirmer l'hérésie des faits superficiels⁵⁷.“

Die eigentliche Handlung des Romans umfaßt den politischen Aufstieg des Präsidenten Luis Bolo⁵⁸, der, um an die Macht zu gelangen, Verpflichtungen gegenüber dem Vodou-Totengott Baron-Samedi eingegangen ist. Diesen zufolge muß er alle Jahre dem Gott einen Menschen opfern, der dann auf geheimnisvolle Weise stirbt und, von den

Houngans auf grauenvolle Weise wieder zum Scheinleben erweckt, als Zombi die ewige Kultflamme des Baron-Samedi bedienen muß. Parallel hierzu läuft die Geschichte des Cacos Bambo, der im weitabgelegenen Urwald ein Gemeinwesen errichtet und leitet, in dem er Herr über Leben und Tod ist und in dem die blutigen Kulte und ungezügelter Leidenschaften freie Bahn haben. Da dieses Weltbild des Negers nicht mehr der Kritik und dem Vergleich des Weißen unterliegt, macht sich Rigaud ein Vergnügen daraus, gerade die Punkte des Vodou zu unterstreichen, die bisher den Stein des Anstoßes darstellten, so daß der Roman in seinen Schilderungen den Sensationsberichten ausländischer Haitibesucher nicht unähnlich ist. Das Entsetzen des Lesers wird provoziert, um die vollkommene Verschiedenheit dieser anderen Welt glaubhaft zu machen. Als Beispiel sei das Menschenopfer im Dorfe Bambos geschildert:

Als Vorgeschichte hierzu muß man den Bericht eines Amerikaners namens Seabrook⁵⁹ kennen, der während der amerikanischen Besetzung einige Monate bei Bergbauern im Norden Haitis verbrachte. Er wurde dort in den Vodou eingeführt und beschreibt einige, ihm unerklärliche Dinge, zum Beispiel ein bestimmtes Opfer. Das Buch erregte große Entrüstung in haitianischen Kreisen, die behaupteten, Seabrook habe das haitianische Volk der Menschenopferung beschuldigt. Annie Desroy geht sogar so weit, in *Le jong* zu schildern, wie einigen sensationslüsternen Amerikanern ein Menschenopfer mit einer präparierten Puppe vorgeführt wird.

Man darf jedoch annehmen, daß das Werk Seabrooks in Haiti selbst unbekannt geblieben ist, denn Seabrook beschreibt in Wirklichkeit nur ein Austauschopfer: Ein junges Mädchen und ein Bock werden gleichzeitig zum Altar geführt, und durch Beschwörungen wird angeblich erreicht, daß die Seele des Mädchens in den Bock wandert. Dann wird dieser enthauptet. Seabrook will hierbei festgestellt haben, daß der Bock menschliche Laute und das Mädchen tierische Laute ausstieß und bei beiden eine sexuelle Erregung zu beobachten gewesen sei.

Dieses Substitutionsoffer beschreibt nun auch Rigaud, wobei er bis zum letzten Moment den Leser glauben läßt, es handele sich um das wirkliche Opfer einer gefangenen Amerikanerin, Betty. Sie wird bewußtlos gemacht, ausgezogen, mit Blut übergossen.

„Quand elle vit qu'elle était dévêtue et que son corps saignait, elle ne comprit plus rien. Trainée devant l'autel, on l'obligea de s'y agenouiller. La peur la rendit soudain féroce et pour la contenir, il fallut l'assistance de deux hommes de bronze. Je lui dis qu'elle allait mourir en un langage qu'elle entendait à peine; mais son instinct de présen-

vation lui permit d'en comprendre le sens. Une seule chose lui échappait: . . . mort matérielle ou mort spirituelle⁶⁰?

Die Lösung dieser Frage schiebt Rigaud immer wieder geschickt hinaus: Es werden lange, vorbereitende Zeremonien geschildert, deren Grauenhaftigkeit Betty immer mehr zermürbt. Als schließlich an ihrer Stelle ein Bock getötet wird, verfällt sie in völlige Apathie und stirbt nach kurzer Zeit. So bleibt zuletzt die Frage offen: Wurde Betty durch die Opferung des Bockes nicht ihrer Seele beraubt? War es nicht doch ein Menschenopfer?

Daraus kann geschlossen werden, daß es Rigaud nicht im geringsten darum geht, die Harmlosigkeit des Vodu zu beweisen — im Gegenteil: Entscheidende Fragen umgeht er mit bedeutungsvollem Schweigen. Auch in anderen Punkten bestätigt Rigaud die Ansichten der Ausländer über diese Kulte, so, wenn er ihnen eine betont sexuelle Note gibt, die im allgemeinen von anderen Autoren, wie Price-Mars, energisch abgestritten wurde:

„Cette danse n'a rien de sexuel et est au contraire l'une des plus décentes qui soient (quoique les reportages sensationnels et scandaleusement ineptes de certains romanciers américains soutiennent l'inverse) . . .“⁶¹

Da Rigauds Werk in Paris erschien, kann man die Frage stellen, ob der Autor nicht im Ausland auf den Erfolg hoffte, den exotische Schilderungen dort haben können. Zum anderen steht er jedoch durchaus in seiner Zeit: Er treibt die Neigung zum „Primitiven“ auf die Spitze und wirkt gerade durch solche Schilderungen herausfordernd.

Eine ähnlich weitgehende Darlegung des gesamten Vodukultes und seiner theologischen Hintergründe finden wir nur noch bei Cinéas in *L'héritage sacré*. Der Handlungsrahmen ist die Schilderung des Werdeganges eines Houngan: Aiza, ein junger Mann aus dem Norden, tritt das Erbe seines Großvaters, eines berühmten Vodupriesters, an. Er kann sich nur schwer mit dieser Berufung und dem Willen der Götter abfinden, an die er eigentlich nicht glaubt, da er in der Stadt Schulen besucht hat. Dieser innere Widerstand des Helden gegen die Zeremonien erlaubt es Cinéas, die Geheimnisse des Vodu in einer sehr distanzierten Bewußtseinslage zu sehen, so daß die unerklärlichen Vorgänge sowohl in den Augen des Berichterstatters als auch in den Augen Aizas weiterhin geheimnisumwoben sind.

Die theoretischen Erläuterungen des Vodu werden hingegen sehr ungeschickt in die Unterhaltungen zweier Personen gelegt: Ein Dr. Melfort erklärt seinem amerikanischen Freund Dr. Benfield die Theo-

logie und die Riten des Vodou, um wiederum dessen Gleichwertigkeit mit anderen primitiven Religionen zu beweisen.

Ist der Vodou ein Aberglauben oder hat er wirklich Macht? Diese Frage beantwortet auch Cinéas nicht offen: Die Handlungen des Houngan Aiza scheinen auf übernatürlichen Kräften zu beruhen, doch gelegentlich läßt der Autor, wie in seinen anderen Romanen, durchblicken, daß es für einige Vorgänge wenn auch weit hergeholt, so doch natürliche Erklärungen gebe. Melfort und Benfield, deren Gespräche die rationale Ebene bei der Betrachtung des Vodou darstellen, sprechen auch von Aberglauben. „La superstition est le corollaire fatal de la religion“⁶².

Stark an Rigaud erinnert die Auffassung des Vodou als einer Macht, die sich nicht nach unseren Begriffen von „Gut“ und „Böse“ richtet, sondern deren Gunst und Mißgunst einer anderen Moral unterworfen sind, die dem Leser grausam und ungerecht erscheinen mag. Benfield, der außenstehende Betrachter, ist auch sehr verblüfft über die Tragweite und Wirkungsweise dieser übernatürlichen Kräfte: Der alte Houngan Accélon kann sich immer wieder aus dem Gefängnis retten, obgleich er dort vollkommen zu Recht eingekerkert ist. Wenn er schließlich zugrunde geht, so ist dies nicht durch die irdische Gerechtigkeit bedingt, sondern durch den Zorn seiner Götter. Aiza seinerseits benutzt seine Macht, um sich an der Gesellschaft zu rächen und sich die Mädchen gefügig zu machen, die er zuvor auf Grund seiner sozialen Stellung nicht erreichen konnte. Doch seine Götter, die er so in irdische Ziele einbezieht, verlassen ihn nicht: Seine Macht und sein Ruf wachsen, er wird der grausame und unberechenbare „Lion aux mille griffes“.

Dieser Haltung des Houngan wird keinesfalls Kritik entgegengebracht — im Gegenteil: Schuldig ist das haitianische Bürgertum, das ihn zurückstieß. So setzte er die Machtmittel für sich ein, die dem Volke gehören. Im indigenistischen Roman spielt der Vodou die Rolle einer ausgleichenden Gerechtigkeit, die dann wirksam wird, wenn alle anderen Mittel versagen. In einem früheren Werk von Cinéas, *La vengeance de la Terre*, kann sich der Bauer Turin, der von seinem Lande vertrieben werden soll, nur dadurch retten, daß er sich an einen Houngan wendet: Eine Reihe rätselhafter Todesfälle zwingt den Städter Myrtil dann, seine Enteignungspläne aufzugeben und den Bauer um Verzeihung und um Einhaltung des geheimnisvollen Vernichtungswerkes zu bitten. Wie schon im Titel gesagt wird, hat sich die Erde selbst gerächt.

In *La Case de Damballah* rächt der Gott Damballah selbst die Schändung seines Schatzes: Ohne daß die Bauern eingreifen müssen, stürzt

das Heiligtum mit den Städtern, die den Gott berauben wollen, in die Tiefe. Was bedeutet es hierbei, daß die Autoren jeweils auch die Möglichkeit einer rationalen Erklärung durch Vergiftung oder durch einen Erdrutsch offenhalten? Wichtig ist allein die Interpretation durch die Betroffenen selbst und die Rolle des Geschehnisses in der Handlung.

Diese Rolle des Vodou mußte notwendigerweise aus dem Roman verschwinden, als sozialistisches und kommunistisches Gedankengut in ihn eindrang. Da es dann das Anliegen des Autors wurde, beispielhaft die Möglichkeit der Selbsthilfe in den unteren Schichten aufzuzeigen und gegen den Fatalismus anzukämpfen, der die Lösung der Probleme durch ein Wunder erwartet, mußte der Vodou als handelnde Macht entfallen. Weil jedoch die Zeichnung der haitianischen Folklore auch im Proletarierroman als Pflichtübung aus dem Indigenismus übernommen wurde, entstand für die Autoren der neueren Zeit die Schwierigkeit, den Vodou sinnvoll in die neue Handlungsstruktur einzubauen. Sie wurde auf verschiedene Art gelöst.

Gemeinsam ist den Autoren der jüngsten Zeit zum einen die Beschreibung voduesker Szenen, zum anderen aber auch die sehr kritische Haltung gegenüber dem Volksglauben, da er den Bauern fatalistisch stimme und einen Fortschritt auf dem Lande verhindere. Die drei Romane der Brüder Marcelin bleiben in der kritischen Schilderung des Landlebens stecken, ohne eine Lösungsmöglichkeit aufzuzeigen. In diesen Romanen wird nur das Elend der Bauern geschildert; sie enden in Hoffnungslosigkeit. Die drei Werke sind sich ziemlich ähnlich: Sie spielen auf dem Lande, in einer düsteren und begrenzten Welt, in der sich zwar alle kennen, sich aber auch gleichermaßen bekämpfen und einander zu schaden versuchen. Der Mächtige und Mißgünstige, meist der Houngan, hat den Vodukult als Machtmittel zur Verfügung, und die Götter dienen ihm, ob zu gutem oder bösem Zweck, bis sie ihn verlassen: Der Bauer Tonton Bossa verkauft, um schnell reich zu werden, die Seelen seiner drei Söhne an Baron-Samedi, kommt jedoch selbst durch eine Voduzeremonie um, in der seine Frau einen stärkeren Gott gegen den Schutzgeist Bossas antreten läßt (*Canapé-vert*); in *La bête de Musseau* hetzt der Houngan eine geheimnisvolle Bestie auf einen jungen Mann, Ti-Charles, der unvorsichtigerweise dasselbe Mädchen liebt wie der Zauberer; um sich an Diogène (*Le crayon de Dieu*) zu rächen, schickt Madame Cyril den Geist eines Toten durch die Hilfe von Baron-Samedi zu Diogènes Frau: Sie wird besessen.

Diese und ähnliche Episoden bezeugen die eigentümliche Stellung der Brüder Marcelin in der Betrachtung des ländlichen Lebens und des Vodou: Nicht durch eine direkte Stellungnahme, sondern ausschließlich

durch die Zeichnung von Armut, Hoffnungslosigkeit, Aberglauben und Haß wird Kritik am Verhalten der Bauern geübt. Dadurch, daß die Autoren sich einer direkten Bewertung und Kommentierung der Handlung entziehen, ist es ihnen möglich, dem Vodou eine zunächst geheimnisvolle Wirkungskraft zuzugestehen, die sich im späteren jedoch daraus erklärt, daß der Bauer willens ist, natürliche Dinge auf übernatürliche Weise zu erklären, daß der Vodou für ihn also subjektiv wahr und wirksam ist und von dem Bösen daher beliebig verwendet wird. Manchmal lassen die Autoren eine rationale Erklärung durchschimmern: Die Bestie von Musseau ist nur ein riesiger dressierter Hund, der dem Houngan auf ein Pfeifensignal gehorcht.

Das Anliegen der Brüder Marcelin wird durch eine Episode klar, in der ein labiler junger Mann in die Stadt geschickt wird, um Einkäufe zu machen. Unterwegs verspielt und vertrinkt er das Geld und kehrt mit leeren Händen zurück: Die Haoussas, diebische Geister, hätten ihn bestohlen. „Il avait totalement oublié qu'il mentait, et il éprouvait comme une injustice criante le déshonneur que sa mère lui infligeait au su et au vu de tout le monde“⁶³.

Die Brüder Marcelin zeichnen — wie Rigaud — eine fremdartige Welt, in der Haß und Aberglauben die Vernunft ersetzen, doch bei ihnen schließt sich daran eine Kritik an: Ein folgerichtiges, vernünftiges Verhalten der Bauern ist angesichts dieser Welt unmöglich, und ihr Elend liegt darin begründet.

In gewissem Maße ist hiermit der Roman *Bon Dieu rit* von Edris Saint-Amand vergleichbar. Die Bauern von Diguaran leben in bitterem Elend und erschöpfen ihre Energie in religiösen Streitigkeiten: Die einen sind von dem evangelischen Pastor Henri bekehrt und schieben das Unglück des Dorfes auf die heidnischen Bräuche der Voduanhänger, die anderen glauben es aus der Vernachlässigung der alten Götter erklären zu können. Die Kritik des Autors geht gegen die Neigung der Bauern, selbst nichts an ihrer Lage zu ändern, sondern alles auf übernatürliche Vorgänge zurückzuführen; sie wird schon im Titel angesprochen: Gott lacht darüber. Prévilien zieht am Ende aus den Streitigkeiten den Schluß:

„Nous faisons des cérémonies vaudou, ça ne nous rapporte rien, la misère nous tue! Nous allons à l'église catholique et la misère demeure toujours, chaque jour la misère devient plus terrible! Nous nous faisons protestant, mais également rien ne change et c'est toujours la maladie, la misère, la souffrance! ...“⁶⁴

Die Doppelrolle verschiedener haitianischer Autoren, die sich als Verfechter sowohl des haitianischen Volksbrauchtums als auch der marxi-

stischen Auffassungen geben und für die Jacques Roumain, der in Haiti das „Bureau d'Ethnologie“ und die Kommunistische Partei gründete, das beste Beispiel ist, führt dazu, daß der Vodou ein rein folkloristischer Wert wird, dem jede religiöse Bedeutung abgesprochen wird. So opfert Jacques Roumain in *Gouverneurs de la rosée* der Beschreibung einer Voduzeremonie ein ganzes Kapitel, doch Manuel drückt seine Haltung zum Vodou später so aus:

„... j'ai de la considération pour les coutumes des anciens, mais le sang d'un coq ou d'un cabri ne peut faire virer les saisons, changer la course des nuages et les gonfler d'eau comme des vessies. L'autre nuit, à ce service de Legba, j'ai dansé et j'ai chanté mon plein contentement: je suis nègre, pas vrai? et j'ai pris mon plaisir en tant que nègre véridique. Quand les tambours battent, ça me répond au creux de l'estomac, je sens une démangeaison dans mes reins et un courant dans mes jambes, il faut que j'entre dans la ronde. Mais c'est tout⁶⁵.“ Über Georges, den Kommunistenführer, schreibt Morisseau-Leroy: „Il avait révélé à tout un groupe de jeunes gens pleins de talent le trésor que la religion populaire expurgée du contenu mystique enfermait⁶⁶.“

Für den Vodou spreche außerdem, daß er eine dem haitianischen Volke eigene, nicht importierte Glaubensvorstellung sei: „Un Dieu paysan. Un Dieu peuple, qui soit revêtu de toile grossière. Guérisses les plaies, toutes les infirmités de notre temps⁶⁷.“

Ist denn nicht der Gott der Weißen der Gott des Vorurteils, der Ausbeutung, in dessen Namen die schlimmsten Dinge geschehen? Christus „est l'apôtre de tous les préjugés“, erklärt Claude Servin Mario:

„Mais moi, je vais t'enseigner la vérité immortelle qui jamais ne pâlera sur la caste: Le Jésus blanc n'entend pas une langue noire... et le Jésus noir, si quelque part il existe, n'a pas d'accès auprès du Jésus blanc⁶⁸.“

„Le ciel, c'est le pâturage des anges; ils sont bienheureux“, erklärt Manuel seiner gläubigen Mutter, „ils n'ont pas à prendre soin du manger et du boire. Et sûrement qu'il y a des anges nègres pour faire le gros travail... pendant que les anges blancs chantent comme des rossignols toute la sainte journée ou bien soufflent dans de petites trompettes comme c'est marqué dans les images qu'on voit dans les églises⁶⁹.“

Die Fremdheit der Religion der „Weißen“ und das rassische Vorurteil ihrer Vertreter bedingen einen Atheismus, der sich später in die marxistische Ideologie einfügt, aber sogar schon von Stephen Alexis betont wird. Roger Sainclair kann nicht mehr glauben, seit er im

Alter von zwölf Jahren von der Teilnahme an einer Prozession ausgeschlossen wurde, mit der Begründung, er sei zu schwarz: „Il en avait demandé la raison au religieux qui lui répondit avec onction que les Anges, selon l'Église, n'étaient pas noirs⁷⁰.“

Zwanzig Jahre später wirft Stephen Alexis' Sohn Jacques in *Les arbres musiciens* der Kirche die gleichen imperialistischen Ziele wie den Amerikanern vor: Der amerikanische Botschafter hat den französischen Erzbischof eingeladen, um sich der Unterstützung der Kirche im Enteignungsfeldzug der Amerikaner zu versichern:

„L'un n'avait à la bouche que les mots de liberté, de démocratie, d'aide fraternelle et de civilisation occidentale, l'autre ceux de paradis, de bonté, de charité et d'amour, mais ils avaient le même dénominateur commun: ils adoraient se carrer et faire la loi chez les autres. Les nègres, malikokos et autres indigènes pouvaient peut-être avoir créé quelques petites choses valables, mais ils n'en comprenaient même pas la valeur. Il fallait des civilisateurs⁷¹.“

Beide vereinbaren ein gemeinsames Vorgehen bei der Enteignung und dem Kreuzzug gegen den Vodou: „Oui, que le goupillon doit précéder le tracteur...“⁷²

Seine kommunistische Einstellung läßt ihn jedoch genauso gegen den Vodou auftreten, da dieser eine revolutionäre Haltung der Bauern unmöglich macht. Nach einer furchtbaren Überschwemmung des Flusses Artibonite überlegt Hilarion sich das Verhalten der betroffenen Bauern:

„...ils doivent sacrifier leurs derniers sous à des messes, à des requiems pour le repos des morts, et puis à implorer les vieux dieux sourds de l'Afrique lointaine ... il faut s'arrêter d'implorer, tonnerre de Dieu, il faut se révolter⁷³.“

Aus den gleichen Gründen muß Manuel den Vodou ablehnen: „Mais la Providence, laisse moi te dire, c'est le propre vouloir du nègre de ne pas accepter le malheur...“⁷⁴ Und seine letzten Worte sind: „Vous avez offert des sacrifices aux loa, vous avez offert le sang des poules et des cabris pour faire tomber la pluie, ça n'a servi à rien. Parce que ce qui compte, c'est le sacrifice de l'homme. C'est le sang du nègre⁷⁵.“

Dieser offenbare Widerspruch zwischen den Vodukulten und dem Ziel des sozialen Fortschritts auf dem Lande wird in zwei Werken, *Fonds des Nègres* von Marie Chauvet und *Les arbres musiciens* von Jacques Alexis, dadurch überwunden, daß die Autoren, ganz im Gegensatz zu dem oben Gesagten, versuchen, den Vodou als Mittel zum sozialen Fortschritt darzustellen. Dem liegt die Überlegung zu-

grunde, daß die Kulte eine bedeutsame innere Struktur der Bauernschicht bedingen und daß gerade das hohe Ansehen und der Einfluß des Houngan bei den Bauern ihm eine soziale Stellung zuweisen, die er, wenn er nur wollte, zum Guten des Volkes ausnützen könnte. In der Wirklichkeit widersprechen einer derartigen sozialen Rolle des Houngan allerdings seine sprichwörtliche Habsucht und Machtgier, und so ist diese Umdeutung, die die Gestalt des Houngan bei Chauvet und Alexis erfährt, ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie unter dem Einfluß einer Ideologie im Roman eine neue, beispielhaft und zweckgerichtet verfälschte Wirklichkeit gezeichnet wird.

Der Houngan Beauville in *Fonds des Nègres* ist die fortschrittlichste Person des Dorfes: Um die Dorfbewohner, die vernünftigen Argumenten nicht zugänglich sind, zur Verbesserung ihrer Lage anzuhalten, gibt er seine Ratschläge als Weisungen der Götter aus. Er verbietet, Bäume zu fällen, nicht mit der Begründung, daß dadurch die Bodenerosion aufgehalten werden könnte, sondern weil sie die Wohnsitze von Geistern seien. Auch den Zusammenschluß der Bauern zu einer Genossenschaft drängt er den Widerstrebenden als einen Befehl der Vorfahren auf, den er im Traum erlebt haben will: „Aie, il est fort, très fort, pensa Facius: il a déjà tout arrangé dans sa tête et il donne corps aujourd'hui à son seul rêve vrai et réel⁷⁶.“

So ist der Houngan weniger Priester als Erneuerer auf sozialem Gebiet: „... si tu veux que Dieu et les loas t'aident, il faut t'aider aussi, prends ton courage à deux mains⁷⁷.“

Die Zeichnung des Houngan Bois d'Orme in *Les arbres musiciens* ist der Wirklichkeit etwas näher: Bois d'Orme ist nicht ein sozialer Revolutionär, sondern ein gütiger Herr über seine Gläubigen, der hilft, wo er nur helfen kann:

„Les paysans recouraient au grand-prêtre à chaque fois que quelque chose clochait. Sans prétention Bois d'Orme acceptait d'être conseiller, voire même payeur, et il payait fréquemment de sa poche. Quelle que fût la mauvaise foi des plaideurs, quand ils recouraient à l'arbitrage du vieillard, ils acceptaient toujours son verdict et la question pouvait être considérée comme tranchée⁷⁸.“

Dies ist aus der schon genannten Absicht zu verstehen, die indigenistische Auffassung vom Vodou und vom Landleben zwar als in einem bestimmten Rahmen zweckmäßig und nützlich darzustellen, gleichzeitig aber zu verstehen zu geben, daß eine echte Änderung der Verhältnisse in Haiti nicht vom Lande und durch die Folklore zu erreichen ist.

So bewirkt der Vodou zwar eine wertvolle soziale Struktur in Haiti;

er ist ein unzerstörbarer Bestandteil der haitianischen Kultur, der auf alle Lebensbereiche einen Einfluß hat: „Le vaudou était l'âme du peuple, sa vraie foi et sa seule ressource. Les Loas étaient amalgamés au corps de la nation, ils fécondaient la terre comme le mâle fertilise sa femelle! ...

La politique, la production, le commerce, l'industrie, l'enseignement, les sports, la culture, les rêves des hommes étaient influencé par la religion populaire⁷⁹.“

Doch der Wert des Vodou ist sehr relativ: Er ist eine Zwischenstufe im Ablauf einer Entwicklung, die für Alexis mit der idealen Gesellschaft enden wird, die er in *L'espace d'un cillement* genauer beschreibt.

So wird auch Bois d'Orme, der bis dahin die führende positive Figur der Handlung war, gegen Ende des Romans durch eine neue Person entthront. Carméleau Melon ist schon ein Mensch aus der nächsten Phase der Entwicklung Haitis. Auch er ist durch die Kultstätte von Bois d'Orme, „La Remembrance“, geformt worden: „Je n'ai jamais fait du mal à âme qui vive, ainsi La Remembrance continue à vivre en moi“; doch er hat dieses Stadium schon innerlich überwunden: „Si cette maison, ces rites et toi-même devaient disparaître pour que notre peuple revive, qu'importe⁸⁰?“ Und Bois d'Orme „était desarmé devant Carméleau Melon“⁸¹. Carméleau, der „Homme Total“, führt den Vodou, die Liebe zum „Primitiven“ in die ihnen entsprechenden zeitgebundenen Rahmen zurück. Bois d'Orme geht am Ende in einem Akt von Selbstaufopferung glorreich zugrunde. Gonaïbo, der von ihm bestimmte Nachfolger, schließt sich Carméleau an: Für Alexis ist damit die Auseinandersetzung mit dem Vodou abgeschlossen und die Zeichnung des neuen Zeitalters in *L'espace d'un cillement* vorbereitet⁸².

22. Kapitel: Die Bedeutung des Marxismus in der haitianischen Literatur

Die Rolle des Marxismus in der haitianischen Literatur ist wohl das augenfälligste Beispiel dafür, wie verschiedene kritische Einstellungen zu den angetroffenen Verhältnissen in einem übergeordneten gedanklichen System zusammenlaufen und nicht nur dessen Anwendung in der Literatur hervorrufen, sondern auch selbst eine Verformung erfahren, um der Ideologie zu entsprechen. Die Verhältnisse und kritischen Haltungen, Bausteine der Ideologie, sind, sozusagen als Vorstufen, auch von der marxistischen Ideologie getrennt in der Literatur feststellbar: Eine Reihe von ihnen wurde in ihrem entsprechenden

Zusammenhang schon erörtert, so die Kritik an den politischen Verhältnissen in Haiti, die Kritik an dem Klassensystem, in der Beurteilung der religiösen Auffassungen; andere, die direkter zum Marxismus hinführen oder durch ihn erklärbar sind, sollen im folgenden erfaßt werden. Zu diesem Zweck sei noch einmal auf die Folgen der amerikanischen Besetzung hingewiesen.

Die Zerstörung der traditionellen Wertsysteme durch den Einmarsch der Amerikaner und die Entthronung einer Elite, die das Unglück herbeigeführt haben sollte, bewirkten bei der jungen Intelligenz des Landes eine Orientierungslosigkeit, die die Ausbreitung von Ideologien sehr förderte. Die geistige Lage der Jugend zu dieser Zeit schildert Jean F. Brierre in seinem Roman *Province*: Jeder der Studenten, die zusammen in einer ärmlichen Behausung leben, vertritt eine andere Auffassung, die für die damalige Zeit typisch ist: Vallade klammert sich an seinen Glauben; Valmont ist ein Ästhet und Künstler; Viran steht dem Nihilismus sehr nahe, er wird zum Alkoholiker; Monral versucht, seine Kollegen von den Werten des Kommunismus zu überzeugen: „... mais seul le socialisme scientifique peut résoudre le problème de votre malaise intime“⁸³.

Die anderen jedoch drücken die Skepsis aus, mit der Brierre zu dieser Zeit dem Kommunismus gegenüberstand: „... j'ai peur que vous ne fassiez que transposer. Que l'utopie chrétienne, vous la placiez sur la terre, non plus sous le signe de la Croix, mais sous celui du marteau et de la faucille...“⁸⁴

Aus zahlreichen persönlichen Äußerungen und Gedichten erklärter Kommunisten läßt sich herauslesen, daß der Neigung zum Marxismus in Haiti eine zunächst ziellose revolutionäre Haltung, die sich aus der Entwertung der alten Vorbilder ergibt, zugrunde liegt. Bélance ruft in einem Vorwort aus:

„J'applaudis sans réserve toute parole qui flétrit les idoles séculaires, tout geste de révolte inconsidéré qui tend à démolir les bases de quelque grandeur vétuste...“⁸⁵

Depestre, heute in Kuba im Exil, begründet seine aufrührerische Haltung in einem Gedicht:

„Nous sommes deux enfants nouvellement apparus sur la surface du globe...“⁸⁶

Einige Seiten weiter finden wir die Begründung für das Bedürfnis einer Neuschöpfung:

„Pourri le monde pourrie la chair pourrie la vie pourrie toute chose vue pourrie toute chose entendue“⁸⁷.

Eines der ersten Gedichte Depestres ist eine Litanei, in der auf jedes

der evozierten traditionellen Bilder die Antwort „connais pas“ folgt. Das Gedicht endet mit dem Satz: „N'en parlons plus. Re commençons le monde avec nos seules ressources⁸⁸.“

Die eigene Erfahrung der Orientierungslosigkeit legt Maurice Casséus dem Kommunisten Claude Servin als Begründung für dessen auf-rührerische Haltung zugrunde: „... il appartenait à cette génération des écrasés, de ceux qu'une éternelle inquiétude oblige à se retourner en eux-mêmes, et se mirer dans l'eau terne de leur impuissance à réaliser...“⁸⁹

Und auch Cinéas stuft sich selbst in diese geschlagene Generation ein: „Notre tâche très humble à nous les Sacrifiés, les Déshérités, est de rappeler de temps à autre à nos cadets que ,ça ne va pas, que ça ne peut pas continuer“⁹⁰.

Dépestre versucht, die Auflehnung dieser Generation aus den historischen Gegebenheiten direkt zu erklären:

„Ils ont conçu un monde à la mesure de leurs espoirs, et ils ont proclamé la seule vertu de la révolte... O n'accusez pas ces Garçons du siècle“⁹¹.

Verschiedene Autoren wollen im haitianischen Volke von vornherein eine lobenswerte Neigung zur Auflehnung erblicken: Sie begründe sich aus der Geschichte der Unabhängigkeitskriege. El Cauchó überlegt, daß die Arbeitermassen in Kuba eine bessere Voraussetzung zur Verwirklichung einer marxistischen Revolution bieten, doch „ici le peuple a plus de traditions révolutionnaires“⁹².

Casséus rechtfertigt den blutigen Streik gegen die Amerikaner so:

„Bouckman, Biassou, Mackandal ignorèrent la diplomatie et les traités. Mais à l'arme blanche, camarades, un tronçon de sabre au bout de leur poing noir, et, lorsqu'ils n'avaient rien, armés de leurs seules dents et de leurs ongles, ils désintripaillaient, vidaient des crânes, coupaient des jarrets, et accrochaient au beau soleil nègre de longs cordons bleuâtres de tripes de blancs“⁹³.

Mit dem Hinweis auf Mackandal wird auch bei Cinéas die Vergiftung der Familie Myrtils entschuldigt⁹⁴. Zum Symbol für Aufruhr und Gewalt wird jedoch mit Vorliebe der erste haitianische Präsident Dessalines gemacht. Von ihm stammt ein auch in der Literatur oft zitierter Revolutionsruf: „Coupé tête, boulé caille“⁹⁵! Ein langes Gedicht von J. F. Brierre endet nach der Aufforderung, „plantez l'étendard rebelle dans l'Histoire“, mit folgenden Worten:

„... j'ai mis le cri rouge de mes entrailles.

Dont j'ai fait notre loi:

Coupé tête, boulé caille“⁹⁶.

Damit hat die ideologische Auswertung des Unabhängigkeitskrieges sich vollkommen gewandelt. Der Krieg, der vor 1915 als Freiheitskampf gefeiert wurde, erhält jetzt die Note eines Kampfes der sozial Unterdrückten gegen ihre Ausbeuter:

„On est libre, ah! ça oui! libre de faire ce qu'on veut, libre d'aller où l'on veut, mais comme on n'a pas le sou, elle peut repasser cette liberté⁹⁷!“

Die eigentliche Rechtfertigung von Aufruhr und Gewalt ergibt sich in der Literatur aus der Lage der Betroffenen: In der Rolle des Mulatten, des Amerikaners oder des Politikers im Roman haben wir zu zeigen versucht, wie Personen außerhalb jeder vernünftigen Begründung ein Abbild des Hasses des Autors sind und beim Leser wiederum eine heftige innere Auflehnung gegen diese Personen erreichen sollen. Die Absicht dieser Beschreibungen muß auch so aufgefaßt werden. Haß und Gewalt brauchen weder beim Leser noch beim Helden des Romans, der mit seiner Reaktion dem Leser beispielgebend vorangeht, eine vernünftige Begründung: Die Haltung erklärt sich aus Erlebnissen und wird auch positiv beurteilt. Die niederträchtigen Grausamkeiten eines Smedley Seaton gegenüber dem Neger Roger Sainclair werden so drastisch beschrieben, daß die Rache des sonst als edel und kultiviert geschilderten Roger vom Leser fast mit Erleichterung zur Kenntnis genommen wird:

„Roger, à genoux devant l'homme, tira de sa gaine le long poignard d'acier qu'il portait toujours à sa hanche gauche, et ajusta la pointe sur la pomme d'Adam de Smedley Seaton, et le lui plongeait, lentement, dans la gorge, jusqu'à la garde. Seaton gémit et vomit le reste de vie par la bouche avec un flot de sang⁹⁸.“

Diese Grausamkeit paßt nicht im geringsten zu dem Bilde von Roger Sainclair. Sie läßt sich nur aus dem persönlichen Haß des Autors erklären, der selbst lange Zeit in amerikanischen Gefängnissen zubringen mußte.

Das Verhalten der Weißen gegenüber dem Neger erlaubt diesem jede Art von Rache und enthebt ihn jeder moralischen Bindung. Marios Mord an einem Weißen ist beispielhaft:

„Ainsi existe une loi humaine qui lui prescrit de trancher, souverain juge, le fil d'une vie, alors que la sienne ne courait aucun risque . . .“⁹⁹

„Non, il ne veut pas les remords de ce qui ne fut pas un crime puisqu'en face de sa peau noire le blanc retrouve encore l'instinct de la domination, de la haine première.

Non, non, pas de remords, mais la haine cent pour cent, Mario, lutte cent pour cent pour la défense de ta race crucifiée¹⁰⁰!“

Gerade dieser Roman, *Viejo*, ist nun ein anschauliches Beispiel dafür, wie diese Tat Marios in ein ideologisches Gefüge eingereiht wird: Mario, der nur spontan und seinem Hasse entsprechend gehandelt hat, begegnet dem Kommunisten Claude Servin. Als die beiden Freundschaft schließen, erzählt Mario die Geschichte des Mordes, den er an dem weißen Aufseher begangen hat. Claude lobt ihn daraufhin: „Camarade, vous avez parlé tout à l'heure comme un bon nègre... J'ai travaillé chez les blancs: New York, Boston, Chicago. Prolétaire partout, par conséquent, le troupeau des opprimés. Je n'étais pas syndiqué, mais j'ai fait la grève. Possédez-vous bien Marx, camarade? Mario fit signe que non. Il ne le connaissait pas. — By the devil! dit l'homme. Vous avez accompli à Cuba ce que vous venez de dire et vous ignorez l'apôtre¹⁰¹.“

Die Leiden und die Auflehnung der Neger ordnen sich mühelos in die Ideologie des Aufstandes der Unterdrückten gegen die Ausbeuter ein: Der Neger ist der Proletarier der Weltgeschichte, und der Haitianer ist mit allen Negern der Welt solidarisch, denn alle müssen gleichermaßen unter dem Weißen leiden:

„Le phono déroulait les spirales d'une immense plainte noire. C'était toujours un cœur nègre lancé par-dessus les continents, dilaté, multiplié, et qui rejoignait, ivre, dans le cercle de leur horizon d'ébène, mille cœurs qui dansaient sur leur faim, leur martyre, dans des larmes et le rire triste de leurs lèvres démesurées. C'était pas un nègre d'Harlem, ni d'aucune contrée noire qui chantait. Mais l'idole elle-même, envoûtée par l'esprit de la race...“¹⁰²

Der Marxismus dient nun nicht mehr allein zur Bewertung des haitianischen Klassenproblems, nein, er macht das Schicksal aller Neger verständlich, das sich Mario schon auf den Zuckerrohrfeldern Kubas darstellte und das er seinerzeit nicht verstehen konnte, da er die Ideologie noch nicht kannte.

„Toutes les poitrines faisaient ce han! han! han! intermittent et bientôt ce n'était qu'un long murmure uniforme et vage. Par paquets, il y a comme cela des milliers d'hommes courbés vers la terre. Un troupeau de cochons parqués au fond des bagnes, à Cuba déjà tu comprenais à peine...“¹⁰³

Stephen Alexis steht dem Marxismus noch sehr distanziert gegenüber, doch auch er warnt die Weißen in einer dieser Zeit entsprechenden Deutung der kommunistischen Ideologie:

„La race blanche est en train de provoquer l'union de toutes les races de couleur par sa dureté et ses maladresses. Une autre guerre viendra. Nous y jouerons un rôle. A la lueur de ses incendies, nous y

trouverons notre voie, et nous nous libérons des féroces oppressions¹⁰⁴.“

Vor allem in der Dichtung der folgenden Jahre wird die Drohung mit einem Aufstand immer heftiger und die Aufforderung dazu immer direkter. Eines der bekanntesten kreolischen Gedichte von Morisseau-Leroy ist das folgende, das wiederum Dessalines zu einem Symbol für den blutigen Aufstand aller Neger macht:

„Oun jou Dessalines va lève . . .
Toute nèg coupez tête boulez caille
Ous tendez n'an toute l'Amérique
Ya pé rélé: rétez'l
Voix Dessalines déjà nan radio
Coupez tête boulez caille,
Nan toute Harlem Dessalines ap mette l'o'de
Ous tendé: barrez Dessalines
Jouque Dakar
Jouque Johannesburg
Ous a tendé: coté Dessalines passé¹⁰⁵?“

Wenn wir die Entwicklung der haitianischen Literatur in bezug auf die soziale Frage von einer sehr begrenzten Beschäftigung mit dem Klassenproblem und dem Problem der Ausbeutung im Lande selbst bis zum reinen Marxismus als durchgängig und folgerichtig auffassen — obgleich sie in Wirklichkeit natürlich Sprünge und Überschneidungen aufweist —, so ist als letzter Schritt zum unverfälscht marxistischen Gedankengut nur noch das Bild vom „leidenden Neger“ durch das der „Proletarier aller Länder“ ohne Rücksicht auf die Rasse zu ersetzen. Daß diese Weiterentwicklung auch bewußt vorangetrieben worden ist, wird aus den Gedichten Jacques Roumain, des ersten haitianischen Parteikommunisten, klar: Immer geht er vom Schicksal des Negers aus und wechselt dann zuletzt zum internationalen Kommunismus über:

„Afrique j'ai gardé ta mémoire Afrique
tu es en moi

...

POURTANT

je ne veux être que de votre race
ouvriers paysans de tous les pays¹⁰⁶.“ . . .
„Ouvrier blanc de Detroit péon noir d'Alabama
peuple innombrable des galères capitalistes
le destin nous dresse épau le contre épau le¹⁰⁷.“

In *Sales Nègres* heißt es:

„trop tard il sera trop tard
 pour empêcher dans les cottoneries de Louisiane
 dans les Centrales sucrières des Antilles
 la récolte de vengeance
 des nègres
 des niggers
 des sales nègres
 il sera trop tard je vous dis
 car jusqu'aux tam-tams auront appris le langage
 de l'Internationale
 car nous aurons choisi notre jour
 le jour des sales nègres
 des sales indiens
 des sales hindous
 des sales indo-chinois
 des sales arabes . . .¹⁰⁸“

Abgesehen von diesen Gedichten ist jedoch zu beobachten, daß die Forderung nach Aufruhr der Neger und Proletarier, die zweifellos eine Vorstufe der kommunistischen Literatur bildet, bei eindeutig marxistisch beeinflussten späteren Autoren ausgeklammert wird und daß an ihre Stelle die Aufforderung zum gemeinsamen Handeln und zum unblutigen Widerstand der Entrechteten gesetzt wird. Dieses Anliegen hat, soweit es auf Haiti bezogen wird, wieder sehr realistische Anknüpfungspunkte in der Uneinigkeit der Klassen des Landes und vor allem in der fehlenden Solidarität der Landbevölkerung, die die Brüder Marcelin in ihren Romanen in düsteren Farben schildern. Einigkeit und das Verfolgen gemeinsamer Ziele sind das Hauptanliegen der Romane von Marie Chauvet, Morisseau-Leroy und Jacques Roumain. Die Romane *Fonds des Nègres* und *Gouverneurs de la rosée* gehen zunächst von der Schilderung der Zwietracht auf dem Lande aus, zeigen dann aber deren Überwindung durch einen Helden und die Erneuerung des Lebens durch gemeinsames Handeln, wobei sie an eine alte Sitte der haitianischen Bauern erinnern: Es ist bei der haitianischen Landbevölkerung üblich, die Feldbestellung und größere Arbeiten gemeinschaftlich zu verrichten. Der Arbeitgeber lädt zu einer „Coumbite“ ein und trägt auch die Kosten für Verpflegung und Musik. Diese Coumbite wird in der Literatur zum Symbol der Einheit. In *Gouverneurs de la rosée* träumt der Trommler Antoine von den guten alten Zeiten der Coumbite; der Haß, der das Dorf entzweit, macht ihre Wiederkehr jedoch unmöglich. Der Opfertod Manuels führt jedoch zum Vergessen allen Haders, und in einer großen Coumbite wird das neugewonnene

Wasser zu den Feldern geführt. In *Fonds des Nègres* wird das Land auch durch das gemeinschaftliche Vorgehen der Bauern, durch eine Genossenschaft, gerettet, und das Ergebnis der Überlegungen Pauls ist die Gründung einer Genossenschaft in seinem Heimatort: „C'est la même chose que les coumbites. Vous êtes nos maîtres. Modernisez vos coumbites¹⁰⁹!“

Dieser Paul und seine Freundin Madeleine in *Récolte* von Morisseau-Leroy führen ihren Kampf für eine Verbesserung der Verhältnisse in Haiti nicht isoliert und einzeln. Sie sind die Vertreter einer besseren Welt, die Morisseau-Leroy, sehr optimistisch, schon im Entstehen sieht. Daher ist der Weltenbrand nicht mehr nötig, denn die Entwicklung des Guten muß siegen:

„Elle [Madeleine] savait que partout dans les Universités de France, d'Angleterre et d'Allemagne, dans les ateliers d'Italie, dans les laboratoires des États-Unis, dans les usines de la Tchécoslovaquie, dans les champs de canne de Cuba, dans les mines d'Afrique, dans les ouvriers du Canada, dans les Komsomols de l'URSS, dans les plantations de riz de la Chine, dans les champs de café du Brésil et d'Haïti, la jeunesse travaillait à grossir l'héritage commun des générations encore saines et plastiques qu'il s'agissait de sauver par l'action contre l'éloquence des professeurs...“¹¹⁰

Der Widerstand dieser Jugend ist unblutig:

„Ils diraient froidement: non, nous ne trouvons pas du tout admirable la République divisée en classes de privilégiés et d'esclaves de Platon, ni son système d'éducation basé sur le mensonge. Nous refusons d'être les soldats de votre promenade en Éthiopie ou de n'importe quelle autre vilaine promenade jonchée de cadavres d'innocents. Nous ne voulons pas garder le secret des formules qui relèveraient la grande fatigue humaine. Nous ne construirons plus de canons à partir d'aujourd'hui...“¹¹¹

In *L'espace d'un cillement* steht eine Traumwelt der wirklichen, trostlosen Welt der Prostituierten an der „Frontière“ in Port-au-Prince gegenüber, eine Welt, aus der die Klassenunterschiede verschwunden sind, in der es keine nationalen Grenzen und Kriege gibt, in der Liebe und Vernunft herrschen. El Cauchio ist der ideale Mensch, der aber diese Welt nicht durch Revolution, sondern durch Evolution erreichen will: „Il aura à sa manière contribué à l'avancement de l'humanité, ne serait-ce que de quelques millimètres dans la longue marche en avant. Il aura aidé à faire aller l'histoire. Il aura prêté main-forte à l'éclosion de la belle amour humaine¹¹².“

Mit den revolutionären Neigungen seiner Vorgänger hat sich Alexis

bereits in einem früheren Werk auseinandergesetzt: *Compère Général Soleil*. Hilarion, der Held, schließt sich nicht den Kommunisten an, die den Kampf auf unblutige Weise mit einer Zeitung führen wollen:

„Lui, il voulait bien marcher, mais avec des types qui sauraient comment faire, pour faire rendre gorge aux patrons, chaque jour. Des types qui paient d'exemple, quoi! Des types prêts à lutter, quelles que soient les conditions, mais à leur histoire de journal, il ne comprenait rien¹¹³.“

Doch in der Stunde seines Todes erkennt er die Wahrheit und seinen Fehler, daß er den Kommunisten nicht folgen wollte:

„Moi, je n'ai pas voulu comme eux devenir soldat dans l'armée du Général Soleil . . . Mais c'est l'amitié et l'amour qui m'ont transformé.“

Und er gibt seiner Frau den Rat mit auf den Weg:

„Tout à l'heure tu devras t'en aller seule, va ton chemin, sans tourner la tête. Il faut que tu crées un autre Hilarion, d'autres Désiré, toi seule peux les recréer . . . Maintenant tu sais comme moi ce qu'il y a dans le ventre de la misère, ce qui fait que toutes les merveilles que donne notre terre ne sont pas aux nègres et aux négresses comme nous, tu sais pourquoi les blancs américains sont les maîtres, pourquoi il y a chaque jour de nouvelles eaux dans les yeux, pourquoi les gens ne savent pas lire, pourquoi les hommes quittent la terre natale, pourquoi les maladies ravagent notre peuple, pourquoi les petites filles deviennent des filles . . .“¹¹⁴

Der Grund dafür ist nicht die Bosheit der Menschen, sondern die Uneinigkeit der Bedrückten. Das Ende Hilarions ist nicht so pessimistisch wie der Untergang des Guten im Sittenroman: Es ist vielmehr ein neuer Anfang, der sich in der Erkenntnis der Frau Hilarions ausdrückt: Das Opfer des Helden ist das Beispiel, das Einigkeit bringt. Zwar muß auch Manuel sterben, damit die Bauern über seinem Opfergang zur Einsicht kommen, zwar wird Georges in *Fille d'Haïti* bei der Rettung eines Kindes überfahren und Paul nach der Gründung seiner Genossenschaft als Aufwiegler verhaftet. „L'arrestation de Paul n'était pas indispensable“, kommentiert Gouraige: „Mais l'auteur introduit cet épisode pour affirmer comme Roumain, la primauté de l'action collective sur l'individu. Paul qui a établi un ordre fraternel peut disparaître sans compromettre l'entreprise¹¹⁵.“

Im Sittenroman führt der Gute einen hoffnungslosen Kampf gegen seine übermächtige, böse Umwelt: Er ist ihr entfremdet, hat mit ihr nichts zu tun. Im sozialistischen und kommunistischen Roman besteht zwar auch eine Distanz zwischen dem Helden und dem Volk: Er ist ihm in seinen Einsichten voraus, doch er kämpft nicht gegen das Volk,

sondern er versucht, seine gesunden Kräfte zu entwickeln. Das Böse, der Landpolizist, der Mulatte, der Amerikaner, spielt keine bedeutende Rolle; es wird nur in nebensächlichen Episoden eingeführt.

Es kann dann nichts ausrichten, wenn das Volk sich auf seine Macht besinnt und einig auftritt. Denn dieses Volk, die Bauern und Arbeiter Haitis, ist in diesen Romanen eine mystische, unzerstörbare Kraft, die in den Ausdrücken „le peuple“ und „les prolétaires“ begriffen wird. Seine Einheit ist natürlich, sie erwächst aus dem gemeinsamen Elend:

„En vérité, nous autres le peuple nous sommes comme la chaudière; c'est la chaudière qui cuit tout le manger, c'est elle qui connaît la douleur d'être sur le feu, mais quand le manger est prêt, on dit à la chaudière: tu ne peux pas venir à table, tu salirais la nappe¹¹⁶.“

Für Lotus in *Fille d'Haïti* stellt sich das leidende Volk in einer grauenhaften Vision dar:

„Ils étaient là, tout contre moi, les paysans pliés sous le poids des fardeaux et leurs lèvres sèches, et leurs corps en sueur criaient je ne sais plus quelles horribles malédictions¹¹⁷.“

Bei Alexis wird dieses Volk zuweilen als eine Person dargestellt, die über ungeheure Kräfte verfügt, sie jedoch noch nicht anzuwenden weiß: „Malgré tout, le peuple chante et rit, car le peuple est un géant qui, s'il ne mesure pas encore la force de ses bras, la sent tout de même dans son travail¹¹⁸.“

Er spricht von der „grandeur et la noblesse de ceux qui ont travaillé toute leur vie“¹¹⁹. „Les ‚prolos‘ aiment la belle ouvrage, le travail bien fait¹²⁰.“ Somit ist der Proletarier der Träger einer wahren Kultur: „Ces hommes, ces femmes du peuple étaient les premiers tenant de cette manière de vivre, d'aimer et de sentir, qui serait la base de la culture de l'avenir¹²¹.“

Diese Verherrlichung des Proletariats macht es unmöglich, daß ein Proletarier schlecht sein kann, im Gegenteil, die Zugehörigkeit zu den unteren Klassen wiegt andere, schlechte Eigenschaften auf und ist der wesentliche Teil ihrer Charakterisierung.

Dies führt zu folgenden Überlegungen über die Prostituierte: „Une putain, c'est malgré tout une prolétaire, ça sort du peuple... Une putain ça accomplit sa besogne avec une conscience de la belle ouvrage¹²².“

Marie Chauvet kennzeichnet das Dienstmädchen Gertrude auf ähnliche Art: „Son dévouement ou il n'entrait nulle affection, révélait seulement l'orgueil de mériter ses gages¹²³.“

Zwischen Mario, dem Barkeeper, und El Caucho besteht sofort eine Solidarität, denn „Mario a sûrement été ouvrier dans sa vie, ça se sent“¹²⁴.

Für Alexis ist diese Solidarität eine selbstverständliche Sache: Sie ergibt sich aus dem gemeinsamen Schicksal der Ausgebeuteten. El Cauchó hilft seinen Arbeitskameraden, er sammelt Geld für die Notleidenden, Hilarion findet bei den Kommunisten Arbeit und Heilung von seiner Epilepsie usw. Für den Paul von Morisseau-Leroy und den Manuel von Roumain ist die Einigkeit der Ausgebeuteten das besondere Anliegen. In der Figur des Charité verkörpert sich das Volk, und es ist Pauls Traum, eine neue brüderliche Welt zu errichten, in der dann auch die Klassengegensätze überwunden werden:

„Marcher dans la nuit l'enivrait, et davantage, ce soir-là le rêve de bâtir, lui, Paul-Louis, un monde où Madeleine, Maurice et Charité fraternisaient¹²⁵.“

Auch Lebas in *Les semences de la colère* träumt von der großen Solidarität: „Et celui-ci sentait, troublé au plus intime de son être, la communion virile s'établir entre lui et ces parias de la terre...“¹²⁶

Die marxistisch beeinflusste Haltung der Autoren drückt sich somit in einer anderen, zuversichtlichen Einstellung zu der Welt, zu dem Verhältnis der Klassen und zur Entwicklung der Menschheit aus; die Zukunft erscheint in diesen Romanen zum Teil schon verwirklicht, so daß das Bild von der Wirklichkeit im Roman bemerkenswert unrichtig wird — es ist der Ideologie des Autors unterworfen.

Die spröden marxistischen Theorien selbst eignen sich jedoch weniger für eine literarische Auswertung, sie werden nur selten ausführlich erörtert. Es ist daher schwer, bei Autoren, die sich nicht wie Jacques Alexis und Jacques Roumain ausdrücklich zum Kommunismus bekannt haben, das Ausmaß der Beeinflussung durch diese Ideologie festzustellen. Die Bedeutung, die sie in den geistigen Auseinandersetzungen der haitianischen Intelligenz von jeher besaß, ist jedoch unübersehbar. Schon Hibbert war der Kommunismus bekannt — für die allen materiellen Sorgen enthobene Elite stellte er eine merkwürdige gedankliche Spielerei dar, die Hibbert in der Figur des Hellénus Caton lächerlich macht:

„Cet étrange communiste, propriétaire de nombreuses maisons, halles et villas, entendait conserver ce qu'il possédait et augmenter le nombre de ses propriétés bâties ou non, par la raison, qu'étant un peu foncé, il se croyait peuple¹²⁷.“

Bemerkenswert ist an diesem Zitat immerhin, daß schon damals der Kommunismus in ein Verhältnis zur schwarzen Rasse gesetzt wurde.

Price-Mars dürfen wir ein wohlwollendes Interesse an den marxistischen Theorien zuschreiben, obgleich er sie in seinen Schriften nie erwähnt. Den Roman *Viejo* von M. Casséus bezeichnet er als „la témé-

rité aventureuse d'un illuminé qui se sent messager d'un évangile nouveau¹²⁸.

Auch Jean-Baptiste Cinéas zeigt nur ein allgemeines Interesse. Der Kommunist Mikailovitch legt zwar Pernier die ganze Unsinnigkeit der haitianischen Politik dar und führt ihm das russische Beispiel vor Augen, doch schränkt er ein:

„Nous ne vous demandons pas de nous imiter servilement: La Russie est un monde. Vous, vous n'êtes qu'un petit pays¹²⁹.“

Auch Stephen Alexis drückt durch seinen Helden Roger Sainclair eine freundliche Skepsis gegenüber dem Kommunismus aus:

„Il y a en moi un drôle de personnage qui l'a en horreur, mais quand à l'autre, l'Africain, celui qui souffre beaucoup, il l'adore¹³⁰.“

Diese nebensächlichen Erwähnungen zeugen jedoch nur für eine Kenntnis und ein spielerisches Interesse am Kommunismus. Das erste Werk, in dem die Verwirklichung der marxistischen Erkenntnisse in Haiti mit großem Nachdruck vertreten wird und in dem Lenin und Marx als Beispiele zitiert werden, ist *Viejo* von Casséus.

Jacques Roumain verzichtet in seiner Prosa, nicht aber in seinen Gedichten auf die ausdrückliche Nennung seiner ideologischen Vorbilder, ebenso wenig treffen wir sie bei Brierre und Morisseau-Leroy an. Die Werke dieser Autoren tragen eher einen versöhnlichen Charakter; nur selten finden wir eine ausgesprochene Polemik, wie in dem einem Bauern unterschobenen Ausspruch Roumains: „... et soyez comptés, nos grands pieds de travailleurs de la terre, on vous les foutra un jour dans le cul, salauds¹³¹.“

Jacques Alexis ist wesentlich angriffslustiger, und er zögert auch nicht, die Herkunft seines Ideals zu benennen. Im Vorwort zu der Moskauer Ausgabe der Werke von Jacques Roumain bezeichnet er sich als dessen Nachfolger. Weniger als handelnde Person denn als fernes Ideal tritt Jacques Roumain auch in seinen Romanen unter dem Namen Pierre Roumel auf. Meistens ist Roumel — wie einst Roumain — im Gefängnis, doch sein Name wirkt auf die verstreuten haitianischen Kommunisten in *Compère Général Soleil* als einigendes Symbol. In *Les arbres musiciens* wird seine Rückkehr in das Land erwähnt, und die Jugend erhofft sich davon neue Impulse für das literarische Leben:

„La vie intellectuelle semblait morte dans ce pays, soudain on n'entend parler que de cercles littéraires et de cénacles d'étude¹³².“

Außerordentlich deutlich läßt sich in den drei Romanen von Alexis die Entwicklung der Theorien des Autors erkennen. *Compère Général Soleil* steht vollkommen unter dem Einfluß der Auseinandersetzung des Autors mit dem intellektuellen Kommunismus: Der aufrührerische Ar-

beiter Hilarion, der Haiti in ein blutiges Schlachtfeld verwandeln will, lernt ihn durch den Arzt Jean-Michel und durch Pierre Roumel kennen und muß zum Schluß eingestehen, daß eine Veränderung nur durch das langsame Wirken einer Partei möglich ist. In diesem Roman wird noch offen über die Theorien von Lenin und Stalin diskutiert.

Les arbres musiciens steht weniger im Bezug zur marxistischen Weltanschauung: Der Roman ist eine späte Auseinandersetzung mit dem Indigenismus, dem Alexis damit zwar ein erfolgreiches Wirken in einem bestimmten Bereich zugesteht, den er aber als durch den Kommunismus überholt betrachtet. Am Ende des Romans taucht zum erstenmal der „Hombre Total“ auf, der ideale Kämpfer für eine neue bessere Welt, die jedoch nur auf friedlichem Wege durch Entwicklung zu erreichen ist. Der Kampf dieses „Hombre Total“ El Caicho und der Sieg durch die Liebe, die ein Teilstück dieser Welt verwirklicht, sind das zentrale Thema in dem dritten Roman, *L'espace d'un cillement*. Dadurch, daß Alexis von einer ausdrücklichen Nennung des Kommunismus absieht, will er zu verstehen geben, daß sein Anliegen weniger die Verwirklichung einer Ideologie, sondern eine bessere Welt ist. Von der Partei wird nur selten in undeutlichen Anspielungen, wie „(le) mouvement“¹³³, gesprochen.

Es gibt auch eine Reaktion auf das Überhandnehmen kommunistischer Ideologie in der haitianischen Literatur: Die Romane von Marie Chauvet und die Chronik von Père Hubert Papailler üben zwar ebenso heftige Sozialkritik, doch verwahrt sich zum Beispiel Georges in *Fille d'Haiti* ausdrücklich dagegen, deswegen für einen Kommunisten gehalten zu werden:

„... quand il réclamait pour le peuple, il le faisait sans se prévaloir d'aucune doctrine, ne faisait ressortir que sa misère actuelle et son état d'affreuse ignorance“¹³⁴.

Der Pater Hubert Papailler beklagt zwar auch die Not des Volkes in furchtbaren Bildern und zeichnet das Vorurteil der weißen Amerikaner. Doch führt er auch eine christliche weiße Amerikanerin ein, die einen vorsichtigen Ausgleich versucht:

„Le capital a certes des mérites et des droits. Mais la saine sociologie nous apprend que partout où il y a un droit, correspond un devoir... Le capital a besoin du prolétariat. Il ne peut le mépriser jusqu'à le traiter de paria... Il [der Arbeiter] a besoin de nous pour vivre. Nous avons besoin de lui pour survivre. ‚La justice sociale‘, dit Pie XI, dans sa lumineuse Encyclique Dimi [sic] Redemptoris...“¹³⁵

ZUSAMMENFASSUNG: DIE SOZIALE IDENTITÄT DES HAITIANERS IN DER LITERATUR

Jeder Mensch hat eine soziale Identität. Er gehört während seines ganzen Lebens zu gesellschaftlichen Gruppen der verschiedensten Größenordnungen: Zu seiner Familie, zu seinem Freundeskreis, zu seiner Altersgruppe, zu seiner Berufsgruppe, zu einer religiösen Gruppe, zu seiner Stadt, zu seiner sozialen Schicht, zu seinem Land, zu seiner Nation und zu vielen anderen sozialen Gruppen. Von Jugend auf wird er in dem „Sozialisierungsprozeß“ dazu angehalten, sich der jeweiligen Gruppe entsprechend zu verhalten; er tut, was in der jeweiligen Gruppe „schicklich“ ist, so daß er kein Ärgernis bietet. Die Gruppe bestimmt also sein Verhalten, seine Ziele, seine Werte; umgekehrt ist aber das Fortbestehen einer Gruppe davon abhängig, daß die Mehrzahl ihrer Mitglieder ihre Regeln erfüllt.

Im allgemeinen sind diese Verhaltensregeln der Gruppe darauf ausgerichtet, ein möglichst reibungsloses Miteinanderleben der einzelnen Mitglieder und der verschiedenen Gruppen zu gewährleisten, um das Weiterbestehen der Gruppe nicht zu gefährden; zum anderen sollen sie das Verhalten der einzelnen Gruppenmitglieder so gestalten, daß diese sich möglichst gut an ihre Umwelt anpassen, also so leben, wie es ihren geographischen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnissen entspricht und wie sie am wenigsten mit ihrer Umwelt „zusammenstoßen“. Jeder Mensch braucht diese soziale Identität. Sie gibt ihm Verhaltensregeln, ohne die er kein gesellschaftliches und umweltbezogenes Leben führen kann. Ist eine Gesellschaft in diesem Sinne einigermaßen wohlgeordnet und dauerhaft, so gelingt es ihr, ihre Mitglieder von Jugend an schon so zu erziehen, daß ihnen die Befolgung der sozialen Regeln und gesellschaftserhaltendes Benehmen zu einer Selbstverständlichkeit werden, deren sie sich nicht mehr bewußt sind.

Tritt jedoch, wie in Haiti, der Fall ein, daß sich die Gruppe oder die Umwelt verändert, sei es durch die Verschleppung in die Sklaverei, sei es durch die neuen Wirtschaftsformen, die neuen Herrschaftsstrukturen, die Kriege, die wiederum die Struktur verändern, so versuchen die Gruppen oder deren einzelne Mitglieder, die nicht mehr brauchbaren sozialen Verhaltensregeln durch neue zu ersetzen: Das Bedürfnis nach einer Ordnung der Verhaltensweisen, die Unsicherheit im Handeln, die

absehbaren Folgen sind so groß, daß sofort nach der Veränderung die Suche nach einer neuen sozialen Identität beginnt. Da jedoch die Selbstverständlichkeit der Handlungen zerstört ist, müssen von außen Anweisungen gegeben werden, was zu tun und was nicht zu tun sei. Mehr noch: Da diese Anweisungen sich nicht mehr auf die Selbstverständlichkeit berufen können, müssen sie, vernunftgemäß oder gefühlsmäßig, begründet werden. Da jedoch der gesamte, außerordentlich feine und vielschichtige Mechanismus des menschlichen Zusammenlebens nicht künstlich durch Anweisungen wieder erstellt werden kann, nehmen die neuen Forderungen und Anweisungen, der Einsicht des Fordernden entsprechend, als Anlaß einzelne offenbare aktuelle soziale Nöte und Mißstände, die zwar durch die Verhaltenssteuerung von außen beseitigt werden können, doch bedeutet dieser Eingriff von neuem eine Störung des gesellschaftlichen Gleichgewichts, und es entsteht ein anderer Notstand, der behoben werden muß. Der Ersatz eines natürlichen umweltgerichteten und gesellschaftserhaltenden Handelns durch Anweisungen kann daher nur Flickwerk sein, das meist eine ungesunde soziale Struktur nicht ändern kann und oftmals den Prozeß einer normalen Reintegration stört.

Die haitianische Literatur bietet nun zweierlei: Sie geht aus von den offenbaren und momentanen Mißständen und will sie durch Verhaltenssteuerung beseitigen, das heißt, sie will durch positive und negative Beispiele der Gesellschaft neue Regeln geben. Zum anderen will sie aber auch die Begründung dafür liefern, warum man diesen Beispielen entsprechend handeln soll. So formt sie ein oftmals unrichtiges Bild von Haiti, das durch eine bestimmte Handlungsweise erreicht werden kann, das heißt, sie ideologisiert die Anweisungen. Für fast alle Themen, die in der haitianischen Literatur vertreten werden, läßt sich die gleiche Entwicklung aufzeichnen: Am Anfang steht ein tatsächliches Problem, der Anlaß für die Beschäftigung mit einer bestimmten Frage (I). Dieses Problem soll durch ein verändertes Verhalten der Haitianer gelöst werden. Durch die kritische Zeichnung von Situationen und Personen gibt der Autor nun die Anweisungen dafür, wie man sich nicht verhalten soll; andere, ideale Personen geben hingegen das Beispiel dafür, wie man es machen soll (II).

Zuletzt werden diese Verhaltensregeln begründet, indem man sie in ein gedankliches oder emotionelles System einordnet, das wir Ideologie genannt haben (III). Dieses System begründet oftmals das Weiterleben eines sozialen Problems in der Literatur in einer bestimmten Form, auch wenn sich die Wirklichkeit schon lange verändert hat: Die Ideologie wird zum Selbstzweck, oft ohne Bezug zur Wirklichkeit.

Diese drei Erscheinungsformen eines Problems sollen in dem auf den Seiten 222/223 wiedergegebenen Schema verständlich gemacht werden. Aus dem oben Gesagten wird auch klar, daß die Ideologie eines Problems manchmal schon wieder der Ansatzpunkt für das nächste wirkliche Problem ist, vor allem vor und nach der Wende von 1915, die die einschneidendsten Veränderungen brachte.

In einem Querschnitt durch die haitianische Literatur sollen nun noch zum Abschluß die einzelnen besprochenen Themen auf ihren Beitrag zur Schaffung einer sozialen Identität hin untersucht werden, denn in vielen Fällen wird dieses grundlegende Problem in der Literatur selbst angeschnitten, in anderen ist es deutlich zu erkennen. In jedem Falle wird der „typische“ Haitianer gesucht, sei es nun im positiven oder im negativen Sinne: Es wird dem Leser ein Bild vorgelegt, in dem er sich, sein Land, seine Umwelt erkennen soll, gleichzeitig gibt ihm der Autor durch das Beispiel des gezeichneten „typischen“ Haitianers ein vorgefertigtes Verhaltensmuster, an dem er sein eigenes Verhalten orientieren soll.

Nehmen wir die Veränderung dieses Bildes als ein Unterscheidungsmerkmal, so läßt sich die haitianische Literatur in vier Epochen unterteilen, die sich zeitlich folgen, jedoch auch überschneiden und für die jeweils ein Anliegen im Vordergrund steht:

1804 bis ca. 1880: Konstituierung der Nation und Notwendigkeit nationalen Denkens;

ca. 1880 bis 1915: Förderung des Fortschritts in Haiti durch die Nachahmung des Auslands;

1915 bis ca. 1940: Rückführung des Haitianers zu seinen natürlichen, geographischen, gesellschaftlichen, kulturellen und rassischen Gegebenheiten;

ca. 1940 bis heute: Lösung der sozialen Probleme.

a) Die Konstituierung der Nation und die Förderung nationalen Denkens

Nach der Unabhängigkeitserklärung des Landes dauerte die Bedrohung des kleinen Staates durch die europäischen Kolonialmächte an. Dies machte eine Verteidigungsbereitschaft des Landes notwendig: Die verschiedenen Gruppen der Bevölkerung sollten sich nicht als durch Zufall auf dieses Stück Erde im karibischen Raum verschlagen ansehen, sondern es mußte ein gemeinsames Nationalgefühl geschaffen werden, aufgrund dessen man Haiti als Heimat und Vaterland, als einen zu verteidigenden Wert ansehen konnte: Die Menschen dieses Landes sollten ihr Leben mit dem Leben der Heimat identifizieren. Dies war um

I. Wirklichkeit

Bedrohung der Nation durch Feinde von außen und Uneinigkeit.

Notwendigkeit eines geschulten Verwaltungsapparats.

Rassevorurteil der Weißen.

Kulturanspruch Europas und der Weißen.

II. Kritik der Wirklichkeit

Patriotische Dichtung, Aufforderung zur Einigkeit, Tadel der Zwittertracht.

Aufruf zur Schulung; positive Zeichnung des Gebildeten und Lächerlichkeit des ungebildeten Politikers.

Rehabilitierung des Negers in der Literatur; Schilderung dessen, wozu der Neger fähig ist.

Nachahmung, positive Darstellung bestimmter Verhaltensweisen, die als „französisch“ angesehen werden. Ablehnung der „Primitivität“ der unteren Klassen.

III. Einbau der Kritik in ein System (Ideologisierung)

Traditioneller, thematisch vorgeprägter, unechter Patriotismus.

Bildungsideal.

Zivilisationsideal, Bildungsideal, Verleugnung der Herkunft.

Zivilisationsideal, Ablehnung der Volkskultur, ohne daß man sie überhaupt kennt.

I. Wirklichkeit

II. Kritik der Wirklichkeit

Besetzung des Landes durch amerikanische Truppen.

Versagen der haitianischen Wirtschaft und Politik.

Unterlegenheitsgefühl des Negers.

Verleugnung der Herkunft.

Ablehnung der haitianischen Volkskultur.

Spaltung Haitis in zwei Klassen.

Haß gegen die Amerikaner und die Elite. Angst vor der Überlegenheit der Amerikaner.

Haß gegen die Elite; Überlegungen und Forderungen hinsichtlich einer besseren Politik und Wirtschaft.

Aufwertung des Negers, der im alten Afrika bedeutende Zivilisationen geschaffen hatte. Betonung eines negroiden Schönheitsideals.

Neues Afrikabild.

Darstellung und Erforschung der Volkskultur.

Verurteilung einer vorurteilsbeladenen Elite; positive Zeichnung der haitianischen Bauern und einer Elite, die die Bauern anerkennt.

III. Einbau der Kritik in ein System (Ideologisierung)

Allgemeine Verurteilung der Elite, die zum Marxismus führt. Antikolonialismus, Antiamerikanismus.

Verurteilung der Elite, Marxismus.

Négritude.

Primitivismus, Négritude.

Verherrlichung der Volkskultur, „Vodou merveilleux“.

Marxismus, christlicher Sozialismus.

so notwendiger, als schon bald nach der Unabhängigkeit die einzelnen Gruppen wieder auseinanderzufallen drohten und bürgerkriegsähnliche Zustände herrschten. Um die Identifikation des Haitianers mit Haiti zu erreichen, schildern die Dichter dieser Zeit die Schönheit der haitianischen Erde, die haitianische Fauna und Flora; sie nennen die Verpflichtung, die Erde, auf der die Helden des Unabhängigkeitskrieges starben, zu verteidigen:

„Ce cri c'est celui de la Patrie.

La Patrie!

Ah! Malheureux et criminel celui qui ne l'aime pas!¹“

Uneinigkeit und Rassegegensätze werden einfach überspielt:

„Eh bien! Les mulâtres

Dits lâches autrefois

Savent-ils se battre

Campés dans les bois?

Ces nègres à leur suite,

Armés jusqu'aux dents,

Vous font prendre la fuite.

Vive l'indépendant!²“

Die gesamte Dichtung der ersten Jahrzehnte haitianischer Unabhängigkeit beschäftigt sich mit solchen Themen. Der Roman war weniger dazu geeignet, diese direkten Aufforderungen zur Vaterlandsliebe auszudrücken, und es gibt auch nur einen, der mit der patriotischen Dichtung vergleichbar ist: *Stella* von Éméric Bergeaud. Er trägt allzu deutlich didaktische Züge. In der Form einer Allegorie wird der Unabhängigkeitskampf noch einmal dargestellt. Romulus, ein Negersklave, und Rémus, sein Bruder, ein Mulatte, vertreiben unter der Führung Stellas, die die Freiheit verkörpert, den weißen Sklavenhalter. Der Roman schließt mit der Maxime:

„Malgré tous les crimes qui ont ensanglanté son cours, cette révolution fut aussi grande que pas une. Le peuple qu'elle émancipa peut aujourd'hui s'en glorifier, il doit même s'y reporter souvent par l'esprit afin d'apprendre à ne pas déroger de son passé³.“

Hier soll der Tendenz des Haitianers, sein Land und seine Geschichte zu verleugnen, begegnet werden. Auch Hodelin warnt seinen Schüler Labasterre davor:

„Peut-être, mon ami, et je vous le souhaite, un jour écrieriez-vous votre histoire, cette épopée des parvenus... Souvenez-vous de ce que vous dit un Français qui aime son pays et en est très fier: N'hésitez pas à la glorifier, à l'exalter sans en retrancher, sans en renier la plus petite parcelle... pas un syllabe⁴.“

Die Legendisierung der Geschichte tritt hier in den Dienst des Nationalismus: Geschichtsschreibung ist Erziehung des Volkes. Sie ist, vor allem in dieser Zeit, in vielem unglaublich und durch die Absicht gekennzeichnet.

„Et — fait curieux —“, läßt Cinéas einen Professor der Sorbonne in Paris über die „insaississable personnage“ von Toussaint Louverture sagen, „l’Haïtien se révèle encore plus incapable d’écrire l’Histoire de son grand homme, l’histoire de son pays, enchaîné qu’il est par toutes sortes d’obsessions, de préjugés“.

Man betonte die Gemeinsamkeiten der Haitianer: Land, Geschichte, große Männer. Man erfand eine künstliche Geschichte, man proklamierte eine nicht bestehende Einigkeit, man baute eine Betrachtungsweise von Haiti auf, die sich von der Wirklichkeit immer mehr entfernte. Die Wahrheit, die niemand gern sehen wollte, war, daß das Land in Klassen und Gruppen auseinandergefallen war, die sich bekämpften, daß die Politiker nur ihrem persönlichen Ehrgeiz und ihrer Habgier Genüge taten — doch dies alles wurde mit einem Scheinpatriotismus überdeckt, der noch bis zur amerikanischen Besetzung weiterlebte.

Die Bedeutung des Nationalismus stellt Lhérisson in der Person des Eliézer Pitite-Caille ironisch dar:

„Il était patriote. Il le répétait à tout propos et hors de tout propos, en recommandant de ne le point confondre avec la foule innombrable de nos patriotes de tout état et de tout crin; car lui, il était un homme de principes“.

b) Die Förderung des Fortschritts und der Nachahmung des Auslands

Die Wirklichkeit war, daß trotz aller patriotischer Schlagworte der Haitianer dieser Zeit sich keineswegs mit seinem Lande und Volk verbunden glaubte. Haiti wurde, wie mehrmals dargestellt, an den ausländischen Vorbildern abgeurteilt, und weil es diese in keinem Falle erreichen konnte, lebte die haitianische Elite in ständiger Evasion. Da sie ihre Fortschrittsideale in Haiti nicht verwirklicht sah, benutzte sie ihre hervorragenden Stellungen, um wenigstens auf privater Ebene ihr Ideal verwirklichen zu können: Haiti war für sie ein Ort der Verbannung, den man nur aufsuchte, um dort möglichst schnell Geld zu verdienen, das man in Frankreich, in der ersehnten „Zivilisation“, wieder ausgeben wollte. Das Schicksal Haitis war dieser Elite ziemlich unwichtig, denn sie fühlte sich eher mit Frankreich verbunden.

„Paris“, ruft Marcelin aus, „si plein d’attractions pour nous Haïtiens, si plein d’attractions que chaque année nous y accourons comme les

papillons de nos forêts à la flamme de nos grands feux de bois, les bataillons serrés, les chevrons menant les nouveaux venus et se parant avec orgueil du nombre de leurs voyages comme de glorieux états de service⁷.“

Doch auch für diese ständigen Reisen wird eine patriotische Begründung gefunden: Konnte man nicht hoffen, daß durch die Nachahmung des französischen Beispiels eines Tages in Haiti ein neues Frankreich entstehen würde? „Ne peut-on pas espérer que, que parmi ces voyageurs, il s'en trouvera un, mieux trempé que les autres, d'une volonté plus ferme, plus virile, que l'ambition de civiliser sa patrie tentera⁸?“ Dieses Nebeneinander von Patriotismus und Evasion sowie die Art, wie die beiden miteinander begründet werden, erinnern an die Bemerkungen von Herskovits über die Ambivalenz der Werte beim Haitianer: Sie können sich je nach Zusammenhang ändern⁹. In verschiedenen Romanen haben wir auch eine gewisse Widersprüchlichkeit der Bewertungen entdeckt, besonders im Sittenroman. Im Grunde genommen sind nämlich die positiv bewerteten Vorgänge und Personen denen, die lächerlich gezeichnet werden, sehr ähnlich. Gérard Delhi fährt ebenso wie Séna und die anderen lächerlichen Personen nach Paris. Alle sind Angehörige einer Oberschicht, die mit Haiti nichts gemein haben will. Was jedoch bei Gérard Delhi oder Brion als kluge Distanz vom Gewöhnlichen, als Geisteskultur erscheint, ist bei Séna und seinen Genossen ein gesellschaftsschädigendes Verhalten. Die Nachahmung französischer Vorbilder ist sehr lobenswert, wird aber im Bezug auf Carmen Daltona als lächerlich dargestellt. Der korrupte Politiker Télémaque ist, wie Marcelin ausführlich beschreibt, in Frankreich erzogen worden, und trotzdem schadet er seinem Lande nur. Der Franzose Hodelin jedoch, durch dessen idealistische Lehren Labasterre der politischen Wirklichkeit seines Landes entfremdet wird, ist das Sprachrohr für die politische Kritik des Autors. Gerade er beurteilt die „haitianische Seele“, das heißt die haitianische Identität:

„La vérité, c'est qu'elle n'existe pas! Si elle existait, on n'en jouerait pas comme on en joue. C'est à quoi vous devez vous employer, vous et tous ceux qui sentent qu'ils représentent l'avenir, mais un avenir honnête, sérieux, solide, pas un avenir de rengaines et de phrases¹⁰.“

Positiv gezeichnete Personen stehen auf der Seite der Kultur und des Fortschritts — und da sie die Voraussetzungen für eine Verwirklichung dieses Ideals in Haiti nicht finden können, müssen sie notwendigerweise einen gewissen Abstand von ihrem Heimatland halten: Sie wollen ja nicht mit dem Durchschnittshaitianer verwechselt werden. Ihre geistige Heimat ist Frankreich, und sie sind wie der Autor bereit, Haiti

in Bausch und Bogen zu verurteilen. Dies wäre noch annehmbar, wenn die Entwicklung der Romanhandlung eine Lösung für das Land aufzeigte, doch gerade das Gegenteil ist der Fall: Das bittere Ende der Helden beweist nur, daß sie, trotz aller Bemühungen, keine Verbesserung für das Land erreichen konnten, ja daß diese Verbesserung nicht möglich ist. Und so kann der Leser nur den Schluß aus den Sittenromanen ziehen: Haiti ist nicht zu retten. Jede gute Handlung, die ich für das Land im Namen des Fortschritts vollziehe, richtet sich, wie bei den Helden der Romane, gegen mich; daher ist es besser, ich versuche mein Ideal, so gut wie möglich, für mich selbst zu verwirklichen, ohne auf das Schicksal des Landes zu achten.

Der Zusammenbruch Haitis vor der amerikanischen Besetzung ist also schon in der beständigen Vernichtung des „Guten“ im Sittenroman vorgezeichnet: Die Beurteilung Haitis aus der Sicht des Auslandes führte zu uneingeschränkter Kritik an dem eigenen Lande. Für den Fortbestand einer so unerfreulich dargestellten Gesellschaft wollte sich demnach auch kein Mensch mehr einsetzen.

Im Roman läßt sich der Vorgang der Entfremdung noch verfolgen; in der Poesie war sie schon vollzogen. Die Dichtung dieser Epoche ist nur Nachahmung und stolzer Beweis, daß „moins que quarante ans après la scission d'avec la mère patrie, la République Haïtienne s'était donné une élite cultivée, capable de comprendre et d'interpréter tous les raffinements de la pensée française“¹¹.

So sah sich die haitianische Elite um die Jahrhundertwende. Diese Identität, die die Elite sich zuteilte, entsprach in keiner Weise den Umweltbedingungen; sie war künstlich und konnte nur durch beständigen Selbstbetrug und Täuschung der anderen aufrechterhalten werden. Sie erforderte eine beständige Kontrolle der Handlungen und Ansichten und verursachte durch ihr gespanntes Verhältnis zur Wirklichkeit jenen psychologisch anomalen Zustand, der beschrieben wurde.

c) *Die Rückführung des Haitianers zu seinen natürlichen geographischen, gesellschaftlichen, kulturellen und rassischen Gegebenheiten*

1915 kam der Rückschlag. Die Ereignisse rückten eine junge Generation in den Vordergrund, die sich gesellschaftlich zurückgesetzt fühlte und daher das Spiel nicht mehr mitmachte. Durch die nun überholten Vorbilder nicht mehr gebunden und zum Widerstand gereizt, entlarvte sie zunächst das Doppelspiel der alten Elite. Der Soziologe Victor berichtet: „Cette génération a vu dans l'Occupation américaine l'aboutissant logique de nos erreurs d'orientation...“¹²

Price-Mars prägte den Ausdruck „bovarysme collectif“:

„... c'est-à-dire la faculté que s'attribue une société de se concevoir autre qu'elle n'est. ... au fur et à mesure que nous nous efforçons de nous croire des Français ‚colorés‘, nous désapprenions à être des Haïtiens tout court, c'est-à-dire des hommes nés en des conditions historiques déterminées ...“¹³

In dem Roman *Les chiens* gibt einer der Helden, Hannibal, einem anderen, der vorgibt, ein Deutscher zu sein, die ironische Antwort:

„Celle-là aussi, je m'y attendais. Monsieur est Allemand! Tous, je vous dis, tous pareils. Ils sont Allemands. Al-le-mands. Moi, Hannibal-Jughurta-Cicéron-Tacite Christophe, je suis Romain. Et, de plus, je suis Carthaginois! Le tour est joué. Il n'y a plus d'Haïtiens. Est-ce qu'il y en a jamais eu, d'ailleurs? Oui! C'est une question que l'on peut se poser. Et je vous la pose. Messieurs. Qui êtes-vous? Ou plutôt qu'êtes-vous?¹⁴“

Was ist der Haitianer? Das ist die Frage, die die Indigenisten stellten und zu beantworten versuchten. Sie sahen es zunächst als ihre Aufgabe an, ein Bild des Haitianers zu zeichnen, so wie er wirklich war oder wie er, seinen „conditions historiques déterminées“ zufolge, sein mußte. Mehr noch: Es galt nicht nur, dem Haitianer seine Wirklichkeit in der Literatur vorzustellen; sie mußte ihm auch so gezeigt werden, daß er sie als einen Wert betrachten konnte.

Die hervorragende Rolle des Indigenismus im haitianischen Geistesleben, die sich auch darin äußert, daß wir das Jahr 1915 als einen Markstein in der Entwicklung der Anschauungen setzen können, ist, ohne daß wir das persönliche Verdienst der ersten Indigenisten schmälern wollen, durch das unnatürliche, widerspruchsvolle und bis zum äußersten mit Spannung geladene Weltbild der alten Elite zu verstehen: Der Indigenismus bedeutete eine Erlösung. Die große Leistung der Indigenisten war es, das Problem der haitianischen Elite als eine Identitätsfrage richtig aufgefaßt und im Anschluß ein neues Bild vom Haitianer gezeichnet zu haben: Somit wurde der Indigenismus die literarische Schule, in der der programmatische Ansatz schon von den konkreten Problemen abstrahieren konnte und nicht nur auf Teillösungen, sondern auf eine entscheidende Veränderung des Haitianers selbst abzielte. Konnte er auch kein vollkommenes Ergebnis erreichen, so sind doch die Wirkungen des indigenistischen Gedankengutes noch heute nachhaltig: Die Ansichten von Price-Mars sind jetzt eine Selbstverständlichkeit; die Ethnologie und die Wissenschaft von der haitianischen Kultur besitzen in Haiti heute eine fast übertriebene Bedeutung, und die oft dargestellte Absicht der Haitianer geht dahin, ein eigenständiges, kultur- und rassenbewußtes Haiti zu sehen.

Das Bild, das der Indigenismus vom Haitianer zeichnet, widerspricht in allen seinen Punkten der zuvor gängigen Anschauung. Sah man den typischen Haitianer bis dahin in dem kultivierten Mulatten, der in den Städten von Handel und Politik lebte und die französische Kultur pflegte, so unterstrichen die Indigenisten, daß die Mehrzahl der Haitianer Neger seien, auf dem Lande wohnten und eine einfache, zum großen Teil von Afrika übernommene Kultur hatten. Angesichts der großen Bedeutung dieses neuen Bildes vom Haitianer soll die Identitätsbildung im Indigenismus noch einmal zusammengefaßt werden.

Die Betonung des Negertums richtete sich gegen die Neigung der Mulatten, ihr afrikanisches Erbe abzustreiten:

„Il faut voir avec quel orgueil quelques-unes des figures les plus représentatives de notre milieu évoquent la virtualité de quelque filiation bâtarde¹⁵.“

Es wurde bereits dargestellt, wie sich von diesem Ansatzpunkt aus eine ganze Ideologie der Überbewertung der schwarzen Hautfarbe und der afrikanischen Kulturen entwickelte, die sich später ohne Mühe in die Négritude einordnen ließ. Die Bedeutung des Negertums im Selbstverständnis der Haitianer muß in seiner Rolle als Kampfmittel gegen die Verachtung der Mulatten und Weißen verstanden werden: Die Négritude sollte verhindern, daß der Neger unter dem Einfluß der Vorstellungen der Weißen sich selbst, seine Rasse und sein Land als minderwertig empfand. Vor allem der direkte Einfluß der weißen Amerikaner führte in der Literatur zum Haß gegen die Bedrücker und zu der Darstellung eines fiktiven Selbstbewußtseins des schwarzen Menschen, das sich in dem trotzigen Bekenntnis zum primitiven Afrika sowohl wie in der Beschreibung der alten Kulturen Afrikas äußert:

„Oui, barbare . . .“, sagt Roger Sainclair zu dem Amerikaner Smedley Seaton, „je suis le nègre que vous assassinez depuis des siècles, mais qui vous monte maintenant, implacable, des bas-fonds de l'esclavage; le guerrier, le poète, le danseur, l'enfant, le petit frère de Lucifer: le nègre qui dort depuis cinq mille ans! Mais je suis réveillé, Smedley Seaton . . .“¹⁶

Einer der Schlüsselbegriffe sowohl des Indigenismus als auch der Négritude ist die drohende „dépersonnalisation“ des Negers. Im Grunde genommen bezeichnet dieses Wort ebenfalls einen Identitätsverlust, der oben beschrieben wurde. In den Werken schwarzer Schriftsteller, die in einem von Weißen beherrschten Lande leben, zum Beispiel in den Vereinigten Staaten oder auf den französischen Antillen, finden wir eine andere Form von „dépersonnalisation“ beschrieben, die die deutlichen Unterschiede zwischen Haiti und anderen Ländern mit Neger-

bevölkerung noch einmal bezeichnet: „Dépersonnalisation“ ist dort nicht nur der Verlust der „personnalité africaine“¹⁷, das heißt der Kultur Afrikas, sondern auch die Schwierigkeit des Negers, sich in einer von Weißen bestimmten Umgebung als eigenständiges Lebewesen mit besonderen, nur ihm zugehörigen und seine Individualität bestimmenden Eigenschaften zu sehen: Von den anderen immer — ob im positiven oder negativen Sinne — in erster Linie als Neger betrachtet und so behandelt, beginnt er sich selbst als exotisches Lebewesen zu sehen und verliert seine persönliche Identität. Dieses nun mehr psychologische Problem wird in einer Literatur behandelt, die sich nun wieder weniger um das Soziale kümmert als um das individuelle Weltbild und die psychologischen Schwierigkeiten einer einzelnen, nicht typisierten, sondern charakterisierten Person¹⁸.

In Haiti finden wir kaum derartige Literatur. Die Befreiung des Individuums von den sozialen Zwängen ist auch niemals ein Problem gewesen — im Gegenteil: Insoweit wir die soziale und die persönliche Identität als einander gegensätzliche Bewegungen auffassen können, läßt sich sagen, daß die mangelhafte Bindung des Haitianers an seine soziale Gruppe den individualistischen Tendenzen Vorschub geleistet hat: Man nützt seine soziale Position, zum Beispiel in der Politik, um — zum Schaden der Gruppe — sein „Ich“ so zu verwirklichen, wie man es sich vorstellt.

Durch das Bekenntnis zum Negertum und zur Kultur Afrikas bekamen auch die Versuche, den Haitianer durch die Darstellung der Geschichte und durch ein Geschichtsbewußtsein enger mit seiner Nation zu verbinden, eine neue Bedeutung. Die Gründung der Republik Haiti erscheint nun als sinnvolle und würdige Fortsetzung der alten afrikanischen Geschichte, mit der der Haitianer durch seine Rasse direkt verbunden ist. Die Vorfahren, denen man verpflichtet ist, sind nicht nur die Helden der frühen afrikanischen Geschichte, sondern auch die Urväter, mit denen jeder Neger gemäß alten afrikanischen Traditionen eine intime Verbindung hat. Die soziale Identität aus einem Traditionsbewußtsein heraus zu fördern, ist das Anliegen fast aller Romane von Cinéas; der Titel seines dritten Werkes, *L'héritage sacré*, weist auf die Bedeutung der Kultur als Tradition hin: Aiza, der durch seine städtische Erziehung wurzellos geworden ist, gewinnt nach langen Kämpfen seine Identität zurück, indem er die Nachfolge einer alten Familie von Houngans in einem uralten Hounfort, das noch aus französischer Zeit stammt, antritt.

In *La vengeance de la Terre* wird als Ideal die erdverwurzelte und traditionsbewußte Bauernfamilie Turin dargestellt:

„[Ulysse Turin] connaissait intimement les vieux d'autrefois dont le souvenir se transmettait de génération en génération et le conservait pieusement. Il savait les sacrifices qu'avait coûté chaque morceau de terre, les services rendus et recompensés par telle concession conditionnelle¹⁹.“

„... Une tradition de famille tenace dans un pays où la tradition s'effrite si vite, quand elle n'est pas mort-née...“²⁰

Der Gegenspieler Myrtil, der Städter, wird dementsprechend anders gezeichnet: „Il n'était peut-être pas un blanc, mais certainement il n'était pas haïtien. Il avait un esprit hybride, par conséquence stérile²¹.“

Diese Gegensätzlichkeit unterstreicht das Anliegen des Autors. Der „unhaitianische“ Stadtbewohner versucht sich an den traditionsbewußten Bauern zu bereichern: Dies ist eine ausreichende Rechtfertigung dafür, daß später seine Familie vergiftet wird.

Der tatsächlichen Geschichte Haitis stehen die Indigenisten sehr kritisch gegenüber. Der oberflächliche Patriotismus, mit dem dunkle Geschäfte übergangen worden waren, verursachte bei den Indigenisten einen Zwiespalt: Die Unabhängigkeitskriege wurden weiterhin positiv geschildert, die jüngere Geschichte diente hingegen als Beispiel für das Versagen der Mulatten, Haitis geschichtlicher Verpflichtung nachzukommen.

„Ce fut pourtant si beau, ce rêve, que le ciel même devrait le favoriser : une race méprisée qui accomplit, seule, sa noble tâche de régénération, qui relève le défi l'infériorité que lui jettent, ses anciens maîtres. Les héros sont morts. Leurs fils se révèlent indignes de leur grande mémoire.“

Dieses Versagen begründet Cinéas aus dem „esprit d'emprunt que nous ne pourrons jamais nous assimiler. Nous sommes suspendus en l'air. Nous avons honte de nous-mêmes“²².

In einem anderen Roman spricht Cinéas deutlich aus, daß die haitianische Geschichte nicht die Entstehung einer Nation bedeutet, sondern die Uneinigkeit, die fehlende soziale Identität der Haitianer beweist. „... il n'existe pas de peuple haïtien“, belehrt der Russe Pernier, „vos tribus s'entredéchirent, tiraillées par les haines importées d'Afrique, par les nouvelles haines trouvées à Saint-Domingue et que Haïti cultive pieusement, comme en serres chaudes²³.“

Es ist auch tatsächlich so, daß die einzelnen Klassen und Ideologien sich im Streit auf bestimmte, ihnen genehme Epochen der haitianischen Geschichte berufen: Pétion ist zum Beispiel heute in Verruf, Dessalines und Roi Christophe stehen in hohem Ansehen. Einzelne Episoden wer-

den nicht als Beweis einer allen Haitianern gemeinschaftlichen Vergangenheit, sondern für die Richtigkeit extremer Ansichten beansprucht.

Der Indigenismus neigt dazu, das Gemeinschaftserlebnis und die nationale Verpflichtung des Haitianers in mystischen Verbindungen zu sehen, die, den zeitbedingten Streitigkeiten zum Trotz, eine schicksalhafte Gemeinschaft aller Haitianer bedingen. Es sind dies vor allem die schon genannte Verbindung mit den Ahnen und der gemeinsame Besitz eines Landes, einer Heimat, einer Erde, die als Symbol und Voraussetzung der haitianischen Unabhängigkeit und der Freiheit des Negers einen höheren und vor allem zeitlosen Wert darstellt, vor dem die egoistischen Neigungen des einzelnen zurücktreten müssen. Der Bauer Turin ist der ideale Haitianer, er ist ein Glied eines alten Bauerngeschlechts, das für und durch sein Land lebt und dadurch den Fortbestand der Nation sichert. Diese Erde, die wir als Symbol für die höheren, mystischen Werte der Nation sehen dürfen, rächt sich selbst, als ihre Gemeinschaft mit dem Menschen gestört werden soll. Sie wird von Cinéas personifiziert; durch das Eingreifen der Erdgottheiten wird der Streit zwischen dem Bauern Turin und Myrtil entschieden: „La Terre avait victorieusement repoussé cette brutale offensive. Mais saurait-elle se défendre jusqu'à la victoire finale?“²⁴

Diese Erde gibt den Menschen, die auf ihr leben, die soziale Identität. Mario in *Viejo* hat seine Erde verlassen und lebte unglücklich in der Fremde. Als er zurückkehrt, kennt er niemanden mehr, er wäre auch in Haiti ein Fremder, wenn nicht eine geheimnisvolle Verbindung zwischen ihm und seiner Erde bestünde:

„Sans la terre qui fumait sous ses pieds, et cette bonne odeur aussi de la terre qui circulait dans ses veines, mêlée à son sang, Mario serait un étranger parmi tous ces nouveaux visages qu'il ne connaissait pas.

Il retrouvait l'âme profonde de la terre dans toutes ses fibres . . .“²⁵

Eine der schönsten Stellen in *Gouverneurs de la rosée* von Jacques Roumain ist die Beschreibung, wie der ebenfalls aus Kuba zurückgekehrte Manuel sein Land wiederfindet:

„Si l'on y est d'un pays, si l'on y est né, comme qui dirait : natif-natal, eh bien, on l'a dans les yeux, la peau, les mains, avec la chevelure de ses arbres, la chair de sa terre, les os de ses pierres, le sang de ses rivières, son ciel, sa saveur, ses hommes et ses femmes : c'est une présence, dans le cœur, ineffaçable, comme une fille qu'on aime : on connaît la source de son regard, le fruit de sa bouche, les collines de ses seins, ses mains qui se défendent et se rendent, ses genoux sans mystères, sa force et sa faiblesse, sa voix et son silence“²⁶.

Das Ineinandergreifen von Bildern aus dem Bereich des menschlichen

Körpers und der Natur soll das innige Verhältnis der Bauern und ihres Landes verkörpern. Manuel ist ein Mensch dieser Erde; er begrüßt sie, als er nach Hause kommt, mit der traditionellen Grußformel der haitianischen Bauern: „Honneur-Respect“: „Il avait envie de chanter un salut aux arbres: Plantes, ô mes plantes, je vous dis: honneur; vous me répondez: respect, pour que je puisse entrer. Vous êtes ma maison, vous êtes mon pays. Plantes, je dis: lianes de mes bois, je suis planté dans cette terre, je suis lié à cette terre²⁷.“

In den neueren Werken, vor allem bei Jacques Alexis und Brierre, ist es üblich geworden, ganze Landstriche in ihrer historischen Verbindung mit den Menschen, die sie bewohnen, als Einheit zu beschreiben. Die Vergangenheit dieser Gegenden wird an die Gegenwart herangeführt, die Geschichte wird, auch wenn sie noch in die vorkoloniale Zeit fällt, als formend für Land und Menschen dargestellt. Das Adjektiv „haitianisch“, das somit dem Lande zugeteilt wird, ergibt sich als Summe der Einflüsse geographischer und geschichtlicher Natur: ein Versuch, die Geschichtlichkeit und Ortsbezogenheit des „Haitianischen“ und seiner Menschen darzustellen. Brierre beschreibt sein Erlebnis mit dem Norden Haitis:

„... et par les calmes soirs, je m'appuyais sur le cœur de la campagne dont je percevais le rythme fiévreux et pur, cette campagne proche, douloureuse où montait la cadence naïve d'une phrase créole chaude comme un fruit mur chantée par des lèvres paysannes: la plainte d'une mélopée africaine orchestrée avec des soupirs sur l'orgue douloureux d'une effaçable et lourde hérédité de souffrance et d'angoisse²⁸.“ Dieses Erlebnis wird später in den Briefen Lanvins literarisch ausgewertet²⁹.

Alexis beschreibt den Fluß Artibonite als „grand gaillard aux bras nouveaux et puissants“. In einem langen Kapitel erstet die Geschichte des Landes an den Flußufern, die mit den Indianern beginnt, die um des Goldes willen sterben mußten — „Pauvre race taino“³⁰.

Er ist auch Zeuge der haitianischen Geschichte: „Il a été témoin de la naissance de la nation après un long mûrissement historique“, und heute ist er *der* haitianische Fluß: „L'Artibonite est le nourricier de notre peuple³¹.“

Auch die Beschreibung der Ebene Cul-de-Sac in *Les arbres musiciens* verbindet das Land, die Pflanzen und die Tiere, die es beleben, mit den Menschen, deren Geschichte diese Erde gekennzeichnet hat, seit sie von den Tainos, den indianischen Ureinwohnern, besiedelt wurde. Gonaïbo ist in dieser Gegend aufgewachsen, er ist ein Teil des Landes; die Tiere gehorchen ihm, und er kennt jeden Pfad:

„Gonaïbo avait l'impression d'avoir été poussé hors du ventre de la

terre des lacs comme on sort de la glèbe une touffe d'herbes Madame Michel, une tige de millet, un tronc de campêche³².“ „Gonaïbo était un enfant-roi, roi sauvage de la savane illimitée³³.“

Gonaïbo ist das Abbild der Sehnsucht des Haitianers nach Einheit mit seiner Umwelt, nach einer natürlichen Zugehörigkeit, die wir schon als für den Primitivismus grundlegend dargestellt haben. Zweifellos ist auch der Einfluß der durch Tempels und Kagame aufgezeichneten afrikanischen Philosophien³⁴ zu spüren, die die Natur und die Menschen als einheitliches, hierarchisch aufgebautes System sehen. Gonaïbo lebt in dieser Naturphilosophie:

„Lui, il avait l'impression charnelle de se confondre avec la terre et les forces de la nature, il se plaçait tout en haut de la pyramide du peuple animal, végétal et élémentaire de la lande³⁵.“

Die Eigentümlichkeit, das Schicksal der Indianer in der Literatur weitläufig zu schildern, ja die heutige Bevölkerung Haitis als die Nachfolger der Urbewohner darzustellen, obgleich die Urbevölkerung der Inseln so schnell ausgerottet wurde, daß sich in der jetzigen Bevölkerung keine Spuren von ihr mehr feststellen lassen, wurde schon von Coulthard in der Literatur der meisten Antilleninseln gefunden. Die Gründe, die er hierfür gibt, dürften auch für Haiti maßgebend sein. Die einfachste Erklärung, die für die ausführliche Schilderung des Indianerlebens in der Literatur des vorigen Jahrhunderts zutreffend ist³⁶, sind exotische Neigungen bei Autor und Leser, eine Sucht nach Fremdartigem, die schon aus der überreichlichen Verwendung indianischer Ausdrücke hervorgeht. Des weiteren wird dadurch dem Weißen vorgeworfen, ein so hochkultiviertes und sorgloses Volk vernichtet zu haben. Die anstelle der Indianer zu Sklaven gemachten Neger sind somit im Leiden zum Nachfolger und Rächer der Indianer geworden: „From this point of view, literary Indianism made an important contribution to national and patriotic integration as it provided the people of the new republics with an emotional link with the past and with the past inhabitant of their countries³⁷.“

Außer in den Werken von Alexis finden wir dieses Vorgehen, die Zufälligkeit der Besiedlung Haitis durch Afrikaner mittels Anknüpfung an die Geschichte der Indianer zu überwinden, in einem Schulbuch von Maurice Casséus, dem Verfasser von *Viejo*: In der Geschichte wird ein Landmädchen, Mambo, von den Tieren und dem Wind in der Geschichte des Landes unterrichtet: Die Erde lebt, so wird das Mädchen belehrt, von dem Opfer Hunderttausender hingeschlachteter Indianer und Neger³⁸. In den beigefügten Texterklärungen wird dieses Bild erläutert:

„La terre léguée par nos ancêtres, riche de sang de deux races, nous devons la défendre jusqu'à la mort³⁹.“

d) Die Lösung der sozialen Probleme

Es liegt in der Natur der ursprünglichen indigenistischen Forderungen, daß ihre Verwirklichung nur den Hintergrund eines Romans ausfüllen kann: Die Beschreibung haitianischer Landschaft und des Bauernlebens, die Darstellung von Traditionsbewußtsein und Liebe zur Erde können nicht handlungstragend sein, und Romane, die auf ein durchgehend in einer Handlung ausgedrücktes soziales Engagement verzichten, gibt es im Indigenismus, abgesehen von den Werken der Brüder Marcelin, nicht. Schon von Beginn an bemächtigte sich der indigenistische Roman der sozialen Problematik in Haiti, und in der als Proletarierroman bezeichneten Gattung rückt sie dann ganz in den Vordergrund.

Die Handlungsstruktur im Roman nach 1915 unterscheidet sich wesentlich von der im Sittenroman. Stand in diesem die Kritik an den Verhältnissen im Vordergrund, so wurde sie im indigenistischen Roman unwesentlich, denn der Leser sollte ja zu einer Anerkennung der Verhältnisse in seinem Lande erzogen werden: Der Held ist daher nicht der Vertreter der getadelten Verhaltensweise, wie Séna oder Pitite-Caille, sondern der die Verhältnisse verändernde Revolutionär, der durch sein Beispiel den Leser zu einer ähnlichen Haltung anregen soll. Kritisch gezeichnete Personen sind nur Beispiele dafür, welche Widerstände einer Reform im Wege sind und wie sie überwunden werden können; zum anderen unterstützen sie die wirksame Darstellung der eigentlichen Absicht des Autors, indem sie gegen diese kämpfen. Als Politiker, Polizist, Mulatte oder Amerikaner sind sie für eine der getadelten Verhaltensweisen typisch (siehe Skizze S. 237).

Der Held, der die Veränderung anstrebt, ist jedoch untypisch: Besondere Erlebnisse geben ihm die Einsicht in die Unwürdigkeit der tatsächlichen Verhältnisse und die Möglichkeit, sie zu ändern: Meist war er im Ausland, wie Mario in *Viejo*, Manuel in *Gouverneurs de la rosée*, Hilarion in *Compère Général Soleil* oder El Caucho in *L'espace d'un cillement*. Später gibt es noch die Möglichkeit, daß ein Mitglied der Elite über die Klassenschranken hinwegsieht und den Bauern dank seiner besonderen Kenntnisse helfen will: Dazu gehören Jean-Michel und Pierre Roumel, die Kommunisten in *Compère Général Soleil*, Paul und Madeleine in *Récolte*, Georges und Lotus in *Fille d'Haïti*, Marie-Ange in *Fonds des Nègres* und Lebas in *Les semences de la colère*. Der Zweck des Vorgehens, die Helden als besondere, klassenlose Wesen zu

schildern, ist zum einen, ihre Reformwilligkeit zu motivieren; zum anderen will die soziale Kritik nicht eine Schicht vollkommen verurteilen: Dem Leser aus der Elite soll ja in den Handlungen der „Guten“ ein für ihn gültiges Beispiel vorgeführt werden. Darum wird im späteren sozialen Roman gern einem Elitemitglied die Überwindung der sozialen Schranken zugeteilt.

Neben der Darstellung, wie die Bauern selbst ihre Probleme lösen und einer habgierigen Elite entgegentreten können, ist es damit eines der Hauptanliegen der neueren Autoren, im sozialen Roman eine Elite zu zeichnen, die die Einigkeit des haitianischen Volkes dadurch unterstützt, daß sie mit dem Volke zusammenarbeitet.

Diese neue Einstellung der Elite ist im Grunde wieder eine Frage ihrer sozialen Identität. Es konnte dem Indigenismus ja nicht daran liegen, die alte Elite als von vornherein schlecht abzulehnen: Sie war nur falsch erzogen, denn sie hatte vergessen, daß Haiti nur durch und von seinen Bauern lebt und daß dieser Bauer „haitianischer“ ist als sie selbst, die sich schon nicht mehr mit dem Lande identifizierte: „Prenez ce paria, prenez le paysan. Cet homme fait tout, crée tout. Pourtant, il crève de faim⁴⁰.“

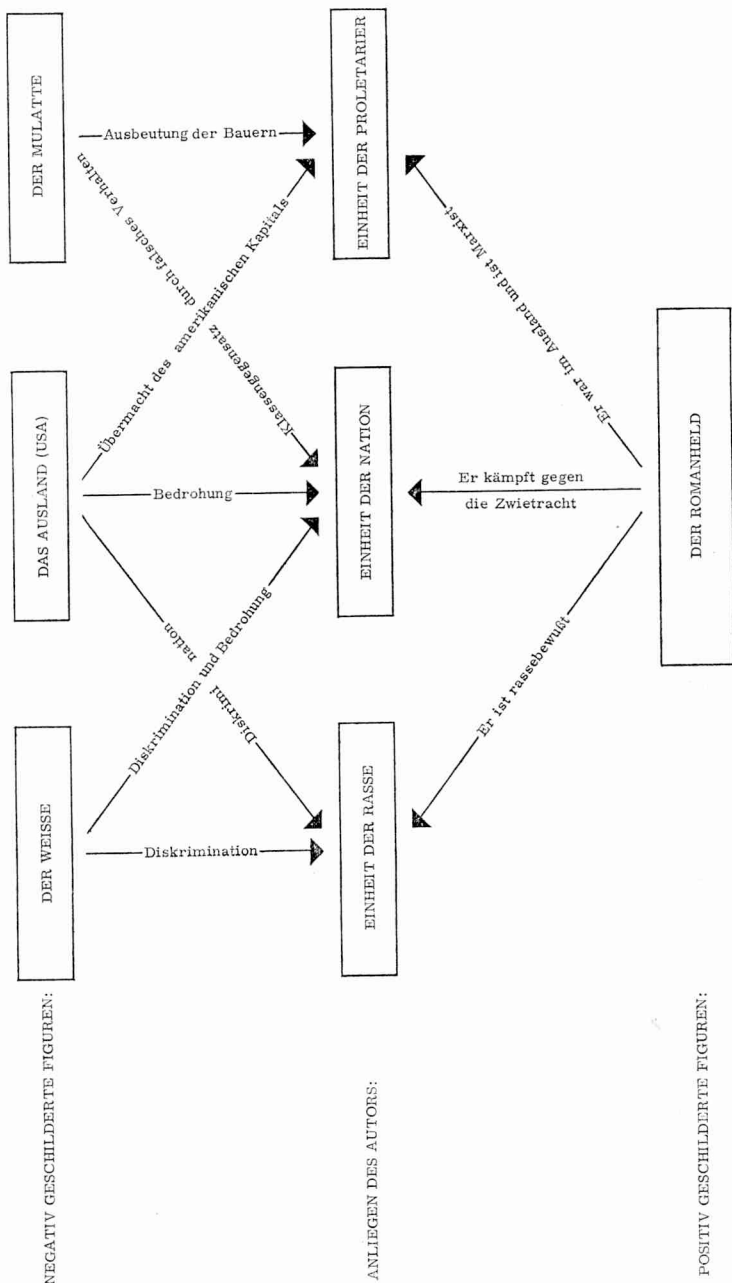
„Nous avons vu l'Indépendance travestie . . .

L'élite se tailler un habillement neuf

Dans la valeur et l'ignorance paysannes⁴¹.“

Es galt daher, diese Elite umzuerziehen, indem man die alten Verhaltensweisen als schlecht und überholt darstellte und ihnen die eines neuen, idealen Vertreters der haitianischen Intelligenz gegenüberstellte. Die meisten, vor allem die früheren indigenistischen Romane beschränken sich auf diese Polarität von „gutem“ und „schlechtem“ Verhalten: Den getadelten Mulattenpolitikern steht bei Jacques Alexis die kommunistische Intelligenz gegenüber; das Bild eines Octave Cyrile in *Bon Dieu rit* wird durch dessen Sohn ergänzt, der die Bauern unterstützt und sich gegen die Maßnahmen seines Vaters sträubt, wo es nur geht.

Der Versuch der Elite, sich selbst umzuerziehen, den Boden ihrer Wirklichkeit wiederzugewinnen, bestimmt heute das ganze geistige Leben in Haiti: Schulen und Universitäten führen einen fortwährenden Kampf gegen die Ängste und Vorurteile, die das Verhältnis des Haitianers zu seinem eigenen Lande kennzeichnen. Noch immer beklagt man sich über „le triste visage que présentent la plupart de nos salles de classe, où nos jeunes écoliers ignorant jusqu'à la position de nos îles adjacentes, sont pourtant à même d'énumérer avec enthousiasme et sans la moindre omission les nombreux cours d'eau et rivières de la France,



du Canada et d'ailleurs⁴². Daher erhebt man die Forderung: „Il conviendrait simplement pour nous de repenser nos méthodes d'enseignement et de placer l'enfant dans son contexte réel⁴³.“

Schulbücher und wissenschaftliche Forschung unterstehen diesem Anliegen. Das Lesebuch *Mambo* von Maurice Casséus, in dem das Leben und die Erziehung eines kleinen Bauernmädchens geschildert werden, steht im Dienste einer Umerziehung des Haitianers:

„Ce serait ainsi le meilleur moyen de remplacer les Manuels du même genre d'auteurs étrangers, dans lesquels le petit nègre haïtien est contraint à s'évader de tout ce qui est à lui, et bien malgré lui aussi développe insensiblement un complexe d'infériorité vis-à-vis de sa race, de sa terre, de son pays, de lui-même, au bénéfice de ce qui est étranger à son milieu ethnique⁴⁴.“

Die zahlreichen Werke über die haitianische Folklore haben ebenfalls den Zweck, das verzweifelte Bemühen eines kleinen und jungen Volkes, sich zu erkennen und seinen Weg zu finden, zu unterstützen:

„Décrire les faits de la culture populaire sans les interpréter et les expliquer donne lieu trop souvent à des mésinterprétations ou des erreurs de jugement susceptibles d'entretenir chez les jeunes et le public non averti un complexe d'infériorité dangereux pour notre comportement collectif⁴⁵.“

In manchen neueren Romanen wird der Prozeß der Umerziehung der haitianischen Elite beispielhaft dargestellt, zum Beispiel in *Récolte* von Morisseau-Leroy: Paul und Madeleine müssen nach dem Verlassen der Schule feststellen, daß die Erziehung auf das klassische Bildungsideal hin sie vollkommen der haitianischen Wirklichkeit entfremdet hat:

„C'était cette nuit qu'il avait découvert tout le tort que l'école lui a fait ... Il écrirait aussi au Directeur du Lycée pour lui dire qu'on lui a désappris à vivre dans cet établissement et qu'il n'y avait rien de commun entre tout ce dont on lui a bourré la crâne et la vie qui attendait un orphelin de 18 ans⁴⁶.“

Durch die Schulerziehung ist eine nutzlose Scheinwelt entstanden:

„Un grand remord vague flottait dans la nuit. C'est la force de la jeunesse qu'elle gaspille ainsi en paroles⁴⁷.“

Der Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Ideologie wird auf die wirklichkeitsfremde Erziehung der jungen Elite zurückgeführt: „L'école l'avait habitué à séparer d'avec la réalité les spéculations de l'esprit⁴⁸.“

Der Weg des jungen Paul ist eine der klarsten Analysen der geistigen Situation der haitianischen Elite. Paul lernt aufgrund seiner Erkenntnisse auch eine Reihe handwerklicher Berufe: er sucht seine Rückkehr zum haitianischen Volk zu erreichen:

„Paul retrouva son identité qu'il avait perdue depuis huit ans. Au fond de son être engagé tout entier dans le combat, il la porterait désormais comme le trésor de son enfance. Elle brillerait quand même dans ses yeux, dans chacun de ses gestes, dans sa parole, dans sa façon de tendre la main à un ami, dans la façon d'accepter et de rendre un service, dans son refus, dans sa soumission, dans son mépris, dans son admiration⁴⁹.“ So begründet sich der Vorrang, den die sozial engagierte Literatur in Haiti einnimmt, letztlich wieder aus ihrem sozialen Anliegen: Die Welt von heute ist unvollkommen, sie ist gekennzeichnet von Armut und Leiden, von Vorurteilen und Haß. In einer solchen Welt ist die Beschäftigung mit schöngeistigen Dingen ein Ausweichen, ein Verrat. Paul und Madeleine kommen zu der Erkenntnis, daß ihnen die klassische Literatur nichts mehr zu sagen hat: „Boileau l'eût ennuyée, Bossuet dégoûtée⁵⁰.“

Leser und Autor müssen in ihrer Haltung zur Literatur ihre Verantwortung für die Welt von heute beweisen. George, der die Erziehung des Bürgermädchens Lotus übernommen hat, tadelt ihre Lektüre: „Comment peut-on lire de pareils livres en de pareils temps⁵¹?“

Man muß sich selbst richtig erkannt haben, man muß in einem klaren und natürlichen Verhältnis zu seiner Welt stehen. Nur so kann man ihre Fehler erkennen und seine Aufgabe erfüllen, diese Welt neu zu schaffen. Das ist das Vermächtnis, das Jacques Alexis dem haitianischen Volk in seinem letzten Roman mitgegeben hat. El Caucho ist der Mensch der Karibischen Inseln: Seine Heimat hat ihn, seine Bewegungen, sein Äußeres, seinen Geruch, seine Liebe, sein Verhältnis zu den Menschen und seinen Traum von einer besseren Zukunft geprägt: Er wird siegen. La Niña jedoch ist ihrem Schicksal unterlegen; sie kann nur weiterleben, indem sie alles vergißt, bis zu ihrem Namen und zu ihrer Identität: „Elle a presque oublié avoir vécu avant de commencer à faire la putain. Rien ne lui reste de son passé, rien ne lui en reviendra jamais à la mémoire⁵².“

Als sie den El Caucho kennenlernt, kann sie nicht mehr lieben: Erst muß sie sich selbst wiederfinden und langsam die Welt, ihre Welt, entdecken, die sich in El Caucho verbirgt. An jedem Tag der Karwoche, der Woche, in der sich die beiden Menschen finden, ertasten sie einen Teil ihrer Identität durch ihre Sinne. Das Werk ist in sechs Kapitel unterteilt, jedes Kapitel ist mit dem Sinn überschrieben, der in ihrer Erkenntnis die wesentlichste Rolle spielt; zuerst sieht und beobachtet La Niña nur den Mann; am zweiten Tag versucht sie durch den Geruch das Wesen des El Caucho, seine und ihre Welt zu erkennen: Der Geruch seines Tabaks weist ihn als Kubaner aus; der Rum, den er trinkt,

zeigt den Teil seines Wesens, der mit Haiti verwachsen ist: „C'est l'esprit du pays de la Fleur d'Or, de Toussaint Louverture et de Des-salines⁵³.“

Der Geschmackssinn von La Niña eröffnet ihr die Identität von El Cacho im Kuß; ihr Gehör läßt ihr seine Stimme bedeutungsvoll erscheinen; und das Gefühl der Vereinigung im Tanze vermittelt ihr die Erkenntnis, daß sie beide dem gleichen Lande, der gleichen Rasse zugehörig sind. Am sechsten Tage, in der Osternacht, findet La Niña zu sich selbst wieder zurück: Sie liebt El Cacho, aus ihrer Liebe erschließt sich ihr ihre Vergangenheit und ihre Verantwortung für eine gemeinsame Zukunft. Sie verläßt das Bordell und beginnt ein neues Leben, ein Leben, in dem sie den gleichen Weg wie El Cacho gehen wird: eine bessere Welt zu schaffen. „Ils sont deux enfants retrouvés de la Caraïbe radieuse⁵⁴.“

So entsteht vor dem haitianischen Leser Zug für Zug ein geschlossenes Bild des Lebens auf den Antilleninseln, in dem der Rum genauso bestimmend ist wie der Tanz, der Wind und die Sonne: Die haitianische Wirklichkeit, die er kennen und lieben soll, damit er sie — wie El Cacho und La Niña — umgestalten und verbessern will. Er soll sich nicht als Franzose sehen, nicht als Amerikaner und nicht als Afrikaner: Seine Welt hat ihn geprägt, und sie muß sein Leben bestimmen:

„Nous, gens de la Caraïbe, sommes fils de la vérité et de la lumière, fils de l'eau et du maïs, fils d'une mer qui est envolée, fils d'un vieil alizé qui est boléro, meringue, calypso, biguine, rumba, congo-paillette, mahi, remous, et le soleil, notre père est un rond tourbillon de clarté⁵⁵.“

I. STATISTISCHE ANGABEN

Im März 1966 unternahmen wir eine Umfrage, die zum Ziele hatte, das Verhältnis des Haitianers zur ausländischen und haitianischen Literatur zu erfassen. Da es in einem kleinen Lande wie Haiti fast unmöglich ist, bei einer direkten Frage die Anonymität von Fragendem und Befragtem zu wahren, und da der Haitianer immer geneigt ist, seine wahre Meinung einem Weißen gegenüber nicht offen zu sagen, zogen wir die Erhebung durch einen Fragebogen vor, der größtenteils in Schulen und in der Universität verteilt wurde. Wir mußten dabei in Kauf nehmen, daß ein Teil der Fragen nicht beantwortet wurde.

Das Sample mußte aus technischen Gründen verhältnismäßig kleingehalten werden; da statistische Angaben in Haiti sehr ungenau und Umfragen fast unbekannt sind, konnten wir uns nicht auf Voruntersuchungen berufen, die eine Auswahl der Befragten nach der Zusammensetzung und dem zahlenmäßigen Verhältnis der Berufs- und Altersgruppen erlaubt hätten; es wäre daher sinnlos gewesen, die Antworten auf die Literaturfragen nach dem sozialen Hintergrund der Befragten zu ordnen: Dieser wurde daher nur einmal grob aufgeschlüsselt, um einen Einblick in die Zusammensetzung des Samples zu geben (Tafel 1).

Man möge daher die folgenden Statistiken nicht als repräsentativ für die gesamte Oberschicht ansehen. Sie sollen nur eine weitere Unterlage dafür sein, unter welchen Gesichtspunkten Literatur in Haiti heute betrachtet wird.

TAFEL 1 Die Antworten auf Frage 1 (wie viele Bücher lesen Sie durchschnittlich pro Monat?), gekreuzt mit den Angaben über die sozialen Verhältnisse der Befragten.

Bücher pro Monat	Alter			Beruf			Ortsver- änderung		Schichtver- änderung		Schul- bildung				Auslands- aufenthalt			Ge- schlecht		Zusammen Anzahl	%		
	a	b	c	d	a	b	c	d	ja	nein	a	b	c	d	e	ja	nein	m.	w.				
keine	3	2	2	—	1	4	2	—	3	4	4	3	—	1	—	2	—	7	6	1	7	6,1	
1 und 2	16	20	8	2	3	23	7	9	11	35	12	31	1	2	5	5	11	30	35	12	47	40,9	
3 bis 5	12	20	5	1	2	26	8	2	12	27	17	17	—	1	6	5	3	8	29	31	8	39	33,9
5 bis 10	7	1	1	—	1	6	1	1	2	7	1	8	1	—	1	1	—	1	8	5	4	9	7,8
mehr als 10	2	3	2	—	1	3	3	—	1	6	1	6	—	—	2	1	1	3	3	6	1	7	6,1
keine Angabe	1	2	—	3	1	1	4	—	1	5	—	4	2	—	1	1	—	3	3	2	4	6	5,2
Zusammen	41	48	18	6	9	63	25	12	30	84	35	69	4	4	15	15	9	26	80	85	30	115	99,2
Prozente	a	b			a	b			a				b	c		ja		m.					
	35,7	41,7			7,8	54,8			26,1	73,0	30,4	60,9	8,5	32,0		22,6		73,9					
	c	d			c	d			d				e			nein		w.					
	15,7	5,2			21,7	10,4			32,0				19,0			69,6		26,1					

ERLÄUTERUNGEN:

Zur Spalte „Alter“:

a = unter 20 Jahren
c = 30 bis 50 Jahre

b = 20 bis 30 Jahre
d = 50 Jahre und älter

Zur Spalte „Beruf“:

a = ohne Berufsausübung
c = Staatsfunktionäre und Lehrer

b = Schüler und Studenten
d = Handel, Gewerbe, Selbständige

Zur Spalte „Ortsveränderung“:

Als Ortsveränderung wurde ein Umzug des Befragten vom Lande in die Stadt gewertet.

Zur Spalte „Schichtveränderung“:

Als Schichtveränderung wurde ein sozialer Aufstieg, gemessen an Schulbildung und Beruf des Befragten im Vergleich zu Schulbildung und Beruf des Vaters, gewertet.

Zur Spalte „Schulbildung“:

Zweckmäßigerweise wurden nur die Personen hier erfaßt, die eine abgeschlossene Schulbildung haben, nicht also Schüler und Studenten.

a = keine Schulbildung
c = höhere Schule abgeschlossen
e = Diplom einer ausländischen Universität

b = Volksschule abgeschlossen
d = Diplom einer haitianischen Universität

Zur Spalte „Auslandsaufenthalte“:

Es wurden nur Auslandsaufenthalte von mehr als drei Monaten gezählt.

TAFEL 2

Frage 2: Welche Art von Büchern bevorzugen Sie?

Inhaltsbezogene Antworten:

„Roman à thèse“	22	
Über soziale Fragen	11	
Über ideologische Fragen	5	
Über nationale Fragen	2	
Moralische Orientierung	7	
Philosophie	15	
Geschichte	17	
Psychologie	12	
Soziologie	6	
Politik	2	
Fachbücher	13	
Zusammen	112	(67,8 %)

Formbezogene Antworten:

„Littérature“ (verstanden als Gegensatz zu Publizistik, Wissenschaft, etc.)	16	
Poesie	4	
Biographien	5	
Romane	11	
Werke von literarischer Qualität	3	
Trivilliteratur	11	
Zusammen	50	(32,2 %)

(Gab ein Befragter mehrere Antworten, so wurden diese einzeln gezählt.)

TAFEL 3

Frage 3: Welche Autoren der ausländischen Literatur bevorzugen Sie?

Literaturgattungen	Zahl der Nennungen Prozente	
<i>Französische Literatur</i>	430	75,5
davon:		
Zeitgenössische Romane (Meistnennungen: Sartre 19, Maurois 19, Gide 12, Camus 10)	122	
Zeitgenössische Poesie	9	
Realismus, Idealismus (Baudelaire 8, Maupassant 7)	34	
Romantik (V. Hugo 39, Lamartine 29, Chateaubriand 13, Musset 13, Balzac 9)	121	
18. Jahrhundert (Rousseau 23, Voltaire 21)	59	
17. Jahrhundert (Racine 26, Corneille 17, Molière 14, La Fontaine 13)	80	
Vor dem 17. Jahrhundert (François Villon 3)	5	
<i>Nordamerikanische Literatur</i> (Hemingway 13)	43	7,5
<i>Russische Literatur</i> (Tolstoi 13, marxistische Theoretiker 5)	32	5,0
<i>Deutsche Literatur</i> (Stefan Zweig 8, Goethe 7)	19	3,4
<i>Englische Literatur</i> (Shakespeare 8)	19	3,4
<i>Literatur der Négritude</i> (Richard Wright 8)	12	2,0
<i>Lateinamerikanische Literatur</i>	6	1,0
<i>Sonstige Literatur</i> (Spanische, italienische, etc.)	7	1,2
Zusammen	568	99,0

(Gab ein Befragter mehrere Antworten, so wurden diese einzeln gezählt.)

TAFEL 4

Frage 4: Gibt es unter den ausländischen literarischen Schulen eine, die Sie besonders bevorzugen? Wenn ja, welche? Warum?

	Zahl der Nennungen	Prozente
Französische Literatur überhaupt (Meistgenannter Grund: sie ist durch die gemeinsame Sprache verständlich: 3)	4	3,5
Zeitgenössische Literatur (Wirkung auf die Zeitverhältnisse: 1)	4	3,5
Parnasse (Sie ist zeitlos, sie ist nicht persönlich: 2; sie spricht persönlich an: 1)	5	4,3
Realismus (Sie ist nicht persönlich: 2)	6	5,2
Französische Romantik (Künstlerische Qualität: 1; Wirkung auf die Zeitverhältnisse: 3; sie spricht persönlich an: 9)	17	14,8
Das 18. Jahrhundert in der französischen Literatur (Wirkung auf die Zeitverhältnisse: 1)	3	2,6
Die französische Klassik (Sie ist zeitlos: 2; sie ist nicht persönlich: 5)	14	12,2
Keine Bevorzugung	19	16,5
Keine Angabe	43	37,4
Zusammen	115	100,0

TAFEL 5

Frage 5: Ziehen Sie die engagierte Literatur der nichtengagierten vor?

	Zahl der Nennungen	Prozente
Für eine engagierte Literatur ohne Einschränkungen	83	72,1
Für eine engagierte Literatur mit Einschränkungen	6	5,2
Für eine nichtengagierte Literatur	7	6,1
Keine Bevorzugung	8	7,0
Keine Angabe	11	9,6
Zusammen	115	100,0

TAFEL 6

Frage 6: Können Sie, ohne vorher in einem Handbuch nachgeschlagen zu haben, einige haitianische Schriftsteller und Publizisten nennen?

Anzahl der Nennungen:

Indigenismus		Nationalismus und Anlehnung an Frankreich		Publizisten und Wissenschaftler	
Jacques Roumain	70	Oswald Durand	59	Price-Mars	48
Jean Brierre	31	Etzer Vilaire	38	Thomas Madiou	22
Carl Brouard	44	M. Coicou	38	Demesvar Delorme	17
Jacques Alexis	29	Coriolan Ardouin	30	Dr. Duvalier	15
René Depestres	22	Frédéric Marcelin	29	Dantès Bellegarde	15
Jean-Bapt. Cinéas	17	Ignace Nau	13	Anténor Firmin	18
Emile Roumer	20	Justin Lhérisson	24	Pradel Pompilus	16
Roussan Camille	14	L. J. Janvier	24	Lorimer Denis	12
Stéphen Alexis	11	Fernand Hibbert	22	Beaubrun Ardouin	9
Thoby-Marcelin	6	Léon Laleau	12	Hénock Trouillot	8
Marie Chauvet	6	D. Hippolyte	9	Pauléus Sannon	8
Anthony Lespès	5	Georges Sylvain	8	Jean Fouchard	6
Innocent	6	Moravia	7	Dorsainvil	6
Sonstige	22	Luc Grimard	7	Gérard Laurent	6
	303	Damoclès Vieux	6	Ghislain Gouraige	5
		Antoine Dupré	5	Louis Maximilien	5
		Sonstige	39	Jn. Bapt. Saint-Victor	5
			370	Sonstige	61
					282

Bemerkungen:

(Autoren, die weniger als fünfmal genannt wurden, sind unter „Sonstige“ zusammengefaßt. Nationalismus und Anlehnung an Frankreich müssen zusammengefaßt werden, da die beiden Richtungen schlecht zu trennen sind. Dies ist kein Widerspruch, da ersteres inhaltlich, letzteres formal zu verstehen ist. Die Autoren wurden im Zweifelsfall nach den inhaltlichen Kriterien ihrer Werke eingeordnet.)

TAFEL 7

Frage 7: Wer hat in erster Linie Ihr Interesse für die haitianische Literatur geweckt und Sie veranlaßt, sich mit den genannten Autoren näher zu befassen?

	Schüler und Studenten	Andere	Zusammen	Prozente
Niemand	24	33	57	49,6
Freunde	1	8	9	7,8
Eltern	4	8	12	10,4
Andere Personen	17	7	24	20,9
(Lehrer)	12	—	12	10,4
Keine Angabe	—	1	1	0,9
			115	99,1

(Seit vier Jahren wird die haitianische Literatur in den höheren Schulen unterrichtet. Daher ist bei den Schülern der Einfluß des Lehrers in 12 Fällen noch gesondert vermerkt.)

TAFEL 8

Frage 8: Welche Bücher haitianischer Autoren haben Sie gelesen?

a) Aufschlüsselung nach der Anzahl der genannten Werke bei den einzelnen Befragten:

	Anzahl	Prozente
Keine	7	6,0
1 Werk	9	7,8
1 bis 5 Werke	55	47,8
5 bis 10 Werke	32	27,9
10 bis 20 Werke	8	7,0
20 und mehr Werke	4	3,5
Zusammen	115	100,0

b) Aufschlüsselung nach den Gattungen der genannten Werke:

Gattung	Anzahl der Nennungen	Prozente
Romane und Novellen	220	46,9
Poesie	71	15,1
Theater	8	1,7
Wissenschaft und Publizistik	170	36,2
Zusammen	469	99,9

c) Aufschlüsselung nach den meistgenannten Werken:

* Jacques Roumain, <i>Gouverneurs de la rosée</i> (Roman)	66
* Price-Mars, <i>Ainsi parla l'oncle</i> (Publizistik)	27
Justin Lhérisson, <i>La Famille des Pitite-Caille</i> (Roman)	24
* Jacques Alexis, <i>Compère Général Soleil</i> (Roman)	17

* L. Denis / F. Duvalier, <i>Le problème des classes ...</i> (Publizistik)	9
Marc Verne, <i>Marie Villarceaux</i> (Roman)	8
Justin Lhérisson, <i>Zoune chez sa ninnaine</i> (Roman)	8
* Jean-Baptiste Cinéas, <i>Le choc en retour</i> (Roman)	8
* Jacques Alexis, <i>Les arbres musiciens</i> (Roman)	8
* Carl Brouard, <i>Ecrit sur du ruban rose</i> (Poesie)	7
* Louis Maximilien, <i>Le Vaudou Haïtien</i> (Wissenschaft)	7
* Antoine Innocent, <i>Mimola</i> (Roman)	7
Duraciné Vaval, <i>L'histoire de la littérature haïtienne</i>	6
Pompilus, <i>Manuel de l'histoire de la littérature haïtienne</i> (Schulbuch)	6
* Jacques Roumain, <i>La montagne ensorcelée</i> (Novelle)	5
Marcelin, <i>Thémistocle Epaminondas Labasterre</i>	5

(Weniger als fünfmal genannte Werke wurden nicht aufgeführt. Ein * vor dem Titel bedeutet, daß das Werk entweder zeitlich oder inhaltlich dem Indigenismus zuzurechnen ist.)

TAFEL 9

Frage 9: Besitzen Sie Werke haitianischer Autoren? Wenn ja, welche?

a) Aufschlüsselung nach der Anzahl der im Besitz der einzelnen Befragten befindlichen Werke:

Anzahl der Werke	Anzahl der Personen	Prozente
Keine	23	20,0
1	10	8,7
2 oder 3	35	30,4
4 oder 5	16	13,9
5 bis 10	10	8,7
10 bis 20	5	4,3
mehr als 20	4	3,5
keine Angabe	12	10,4
Zusammen	115	99,9

b) Aufschlüsselung nach den Gattungen der genannten Werke:

Gattung	Anzahl der Nennungen	Prozente
Romane	63	27,0
Poesie	31	13,3
Theater	4	1,7
Literarische Anthologien	12	5,2
Wissenschaft und Publizistik	123	52,8
Zusammen	233	100,0

c) Meistgenannte Werke:

Pompilus, <i>Manuel de l'histoire de la littérature haïtienne</i>	37
Jacques Roumain, <i>Gouverneurs de la rosée</i>	26
Gouraije, <i>Histoire de la littérature haïtienne</i>	19

Diese Werke machen 35 % aller Nennungen (233) aus.

TAFEL 10

Frage 10: Auf welche Weise gelangten diese Werke in Ihren Besitz?

Gekauft: 128 Werke

Vom Autor als Geschenk erhalten: 31 Werke

Von einer anderen Person als Geschenk erhalten: 86 Werke

TAFEL 11

Frage 11: Welches dieser haitianischen Bücher ziehen Sie den anderen vor?
Können Sie dafür einen Grund angeben?

Werke	Begründung für den Vorzug (Erklärung der Zahlen siehe unten)										Zu- sam.
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	(9)	(10)	
Pompilus, <i>Literaturgeschichte</i>	2		4				1			4	11
Roumain, <i>Gouverneurs de la rosée</i>	4	4	6	13	6			10		4	36
Vaval, <i>Literaturgeschichte</i>	1		1								2
Oswald Durand, <i>Poésies</i>			1			1					1
Alexis, <i>Compère Général Soleil</i>	1							1			2
Gourraige, <i>Literaturgeschichte</i>										2	2
Price-Mars, <i>Ainsi parla l'oncle</i>	1		1	1				2	2	1	6
Kein Vorzug	6										6
Keine Angabe	32										32
Sonstige	4	2	2	4			2	2		5	17
Zusammen	51	6	15	18	6	1	3	15	2	16	115

Bei Angabe mehrerer Begründungen wurden diese einzeln gezählt.

Die Gründe für die Bevorzugungen wurden in Kategorien zusammengefaßt:
 (1) = keine Angabe der Gründe, (2) = Universelle Absicht und Wirkung des Autors, (3) = Stilistische und formale Gründe, (4) = Bezug zur haitianischen Realität, (5) = Studie des unbekannten Landvolkes, (6) = Patriotismus des Autors, (7) = Die Lektüre vermittelt Wissen, (8) = Ideen des Autors und deren militante Darstellung, (9) = Négritude des Autors, (10) = sonstige Gründe.

TAFEL 12

Frage 12: Welchen der von Ihnen genannten haitianischen Autoren ziehen Sie persönlich den anderen vor? Können Sie dafür einen Grund angeben?

Autoren	Gründe für die Bevorzugung														Zusammen.
	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	(9)	(10)	(11)	(12)	(13)	(14)	
* J. Roumain	2	2	5	3	7			6		2	4				31
* Price-Mars	2		1	1			3	3	2						12
Oswald Durand	1		2							4	1	3			11
Coriol. Ardouin												5	3		8
* Jacques Alexis			2		1			1						1	5
* Jean F. Brierre	1		2					1			1				5
* Carl Brouard			2					1	1		1				5
* Fernand Hibbert			2	2				2							6
Etzer Vilaire		1										1		1	3
* Jn. Bapt. Cinéas										2					2
Pompilus			2												2
* Marcelin				2											2
* Emile Roumer													1	1	2
* Lhérisson			1												1
Georges Sylvain						1									1
M. Coicou						1									1
* Depestre								1					1		2
Gourraige							1						1		2
Firmin						1									1
Hippolyte												1			1
* Rigaud				1(!)											1
* Tavernier-Louis											1				1
* Lespès						1									1
Zusammen:	6	3	18	10	8	4	4	15	3	8	8	10	6	3	106

Erläuterungen:

Ein * über dem angeführten Grund bedeutet eine Bevorzugung wegen des sozialen Engagements, ein * vor dem Namen des Autors bedeutet, daß dessen Werke sozial engagiert sind.

Engagierte Gründe: 76 von 106 = 71,7 %

Engagierte Autoren: 64 von 106 = 60,4 %

Im übrigen gilt das von Tafel 12 Gesagte. Die angegebenen Gründe wurden in folgende Kategorien zusammengefaßt:

- (1) = Verschiedene Gründe
- (2) = Humanismus und universale Orientierung
- (3) = Stilistische und formale Gründe
- (4) = Realistische Zeichnung haitianischen Lebens
- (5) = Verständnis für Volk und Bauern
- (6) = Patriotismus des Autors
- (7) = Wissenschaftliche Kompetenz
- (8) = Ideen des Autors sowie deren militante Darlegung (Engagement)
- (9) = Verhältnis zur Négritude

- (10) = „Couleur locale“
 (11) = Selbstdefinition des Lesers durch die Literatur
 (3mal wörtlich: „je me retrouve...“)
 (12) = Romantik, Individualismus und persönliche Ansprache des Autors
 (13) = Persönliche Gründe — Bekanntschaft oder Verwandtschaft mit dem Autor und Anteilnahme an dessen Lebensumständen
 (14) = Originalität und Abstecken von der französischen Literatur

TAFEL 13

Frage 13: Gibt es andererseits einen haitianischen Autor, den Sie wenig schätzen? Was machen Sie ihm zum Vorwurf?

Aufgeschlüsselt nach der Anzahl der Ablehnungen je Schriftsteller und den Gründen

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	(9)	(10)	Zusammen
Etzer Vilaire	4	1				2					7
L. J. Janvier			2		2						4
Beaubrun Ardouin							4				4
Coriolan Ardouin	1	2									3
Milcent			2								2
Demesvar Delorme				2							2
Villevalaix	1			1							2
Mesmin Gabriel								1			1
Dalencour							2				2
Emil Roumer								2			2
Jacques Roumain										2	2
Depestre	1										1
Sonstige	1		3							1	5
Zusammen	8	3	7	3	2	2	6	2	1	3	37
keine Ablehnung											22
keine Angabe											56

115

Die Gründe für die Ablehnungen konnten bemerkenswert einheitlich in folgenden Kategorien zusammengefaßt werden:

- (1) = Starke Anlehnung und Imitation anderer
 (2) = Evasion
 (3) = Stilistische und künstlerische Wertlosigkeit
 (4) = „Mepris de la réalité haïtienne“
 (5) = Zu autoritär und ichbezogen
 (6) = Nicht national
 (7) = Zu parteiisch
 (8) = Zu engagiert, was angeblich nur der Prosa zukäme und nicht der Poesie
 (9) = Unlogisch, absurd
 (10) = Trivialität des Themas (dieses Argument wird Roumain von zwei alten Damen vorgehalten.)

TAFEL 14

Frage 14: Was ist Ihrer Meinung nach die wichtigste Aufgabe des haitianischen Schriftstellers?

Häufung nach Häufigkeit der genannten Pflichten

<i>1. Nennungen aus dem außerliterarischen engagierten Bereich:</i>	
„L'écrivain doit être un militant“	4
Er muß seine Kunst in den Dienst des Landes stellen	3
„Il doit orienter la pensée haïtienne“	5
„Il doit être au service du peuple“	1
„Il doit aider à un redressement social et moral“	2
Beschäftigung mit haitianischen Problemen	12
Lösung haitianischer Probleme	7
Befreiung des Haitianers von Komplexen	3
Zeichnung des Weges eines nationalen Fortschritts	7
Dem Haitianer die wahren intellektuellen Werte zeigen	2
Den Wert des haitianischen Menschen darlegen	2
Das Volk erziehen	4
Aufwertung des „patrimoine culturel“	6
„Instruire“	2
„Créer une œuvre à caractère social et sociologique“	2
Die Wahrheit sagen	3
Die Rasse, die „Négritude“, verteidigen	3
Veränderung der haitianischen Mentalität	2
Erweckung eines gesunden Nationalismus	1
Befreiung von der Lethargie	1
„Montrer l'originalité culturelle d'Haïti“	2
„Provoquer une prise de conscience chez la jeunesse“	3
„Provoquer une prise de conscience sociale“	2
„Faire connaître Haïti à l'étranger“	4
„Faire connaître aux Haïtiens leur réalité“	4
„Créer une ,nouvelle Haïti“	1
„Créer une œuvre à caractère didactique“	1
„Aider à mieux nous connaître“	1
<i>2. Pflichten im Zusammenhang mit der nationalen Literatur</i>	
Den Horizont der haitianischen Literatur zu erweitern	1
„Aller à la recherche d'autres thèmes“	1
Die haitianische Literatur zu verteidigen	1
Die haitianische Literatur zu verbessern	3
Eine nationale und gleichzeitig universelle Literatur zu schaffen	6
Originalität (im Gegensatz zur Imitation)	4
„Création d'une littérature haïtienne“	
(weder französische noch afrikanische)	1
Keine Imitation ausländischer Literaturen	1
Dem Verlangen der Leserschaft entgegenzukommen	1
„Le talent n'a pas de devoir; il s'épanouit, c'est tout“	1

3. <i>Angaben über die Art, wie der Dichter schreiben soll:</i>	
Zeichnung des haitianischen Lebens	15
„Littérature locale“ und nicht „littérature exotique“	1
Verwendung von „couleur locale“	2
„Peindre l'âme haïtienne“	2
Inspirationen aus dem Leben der Bauern holen	1
Die Schönheit des Landes zeigen	1
„Présenter des sujets propres au milieu haïtien“	1
„Rester pleinement lui-même“	5
Die Vergangenheit wieder aufleben lassen	2
„Ecrire sans passions“	2
„Avoir une bonne documentation“	1
Einfache und klare Sprache verwenden	3
„Etre à la portée de tout le monde“	2
„Faire progresser un français haïtianisé“	1
„Se conformer strictement aux règles du genre choisi“	1

(Da gerade die Antworten auf diese Frage sehr aufschlußreich für die Bedeutung der engagierten Literatur in Haiti sind, wurden nur eindeutig gleiche Antworten zusammengefaßt; die interessantesten Antworten wurden im Wortlaut aufgeführt.)

TAFEL 15

Frage 15: Welche Sprache würden Sie verwenden, wenn Sie ein Buch schreiben würden: die französische oder die kreolische? Können Sie Ihre Antwort begründen?

<i>Für Französisch</i>	84
Häufigste Gründe:	
Französisch ist die offizielle Sprache des Landes	11
Französisch ist die Sprache der haitianischen Intelligenz	5
Französisch ist leichter zu schreiben als Kreolisch	18
Das Kreolische kennt keine Orthographie und Grammatik	6
Das Kreolische ist keine „Sprache“ (Vorurteil)	9
Das Kreolische bietet nur begrenzte Ausdrucksmöglichkeiten	12
Hingegen bietet das Französische a priori ein Prestige für das Werk	5
Intellektuelle Isolierung:	
Das Ausland versteht kein Kreolisch	9
Sonstige Gründe	5
Keine Angabe der Gründe	5
<i>Für ein „haitianisiertes“ Französisch</i>	8
<i>Für das Kreolische</i>	11
da es allen Schichten verständlich ist	8
da es die nationale Sprache Haitis ist	3
<i>Beide Sprachen alternativ nach Art des Werkes</i>	7
Keine Angaben	5
	115

TAFEL 16

Frage 16: Welchen Themenbereich würden Sie wählen, wenn Sie ein Buch schreiben würden?

Soziale Fragen in Haiti	11
Wirtschaftliche Fragen in Haiti	5
Philosophie	4
Geschichte Haitis	1
Literaturkritik	1
Kunsttheorie	1
Wissenschaft	1
Haitianische Soziologie	3
Haitianische Psychologie	1
Roman	8
„Roman à thèse“	6
Poesie	2
Biographie	1
Erziehung	2
Jugendführung	2
Liebe, sexuelle Erziehung	1
Vodu	5

TAFEL 17

Frage 17: Was wäre für Sie der wichtigste Grund, ein Buch zu schreiben?

Vorgegebene Antworten	Zahl der Angaben
1. Die Einsicht in die Notwendigkeit, an der Lösung der haitianischen Probleme mitzuarbeiten	88
2. Künstlerisches Anliegen	12
3. Der Wunsch, bekannt zu werden	—
4. Der Wunsch, eine Karriere zu machen	5
Keine Angabe	10
	115

TAFEL 18

Frage 18: Was ist für Sie bei der Beurteilung eines haitianischen Werkes das Wichtigste?

Vorgegebene Antworten	Zahl der Angaben
Der künstlerische Wert	5
Die Bedeutung des Inhalts	101
Angabe beider Antworten	8
Keine Angabe	1
	115

TAFEL 19

Frage 19: Hatte oder hat noch heute die engagierte Literatur einen Einfluß auf Ihre Einstellung und Ihr Verhalten gegenüber der Gesellschaft?

Vorgegebene Antworten	Zahl der Angaben
Keinen Einfluß	12
Ein wenig Einfluß	54
Einen großen Einfluß	39
Keine Angaben	10
	115

TAFEL 20

Frage 20: Glauben Sie, daß die engagierte Literatur die menschliche Gesellschaft beeinflussen kann? Wie groß kann dieser Einfluß sein? Welche Gesellschaft kann sie beeinflussen?

Vorgegebene Antworten	Zahl der Angaben
Kein Einfluß	6
Ein wenig Einfluß auf das Verhalten einiger	24
Ein wenig Einfluß auf die haitianische Gesellschaft	9
Ein wenig Einfluß auf die ganze Menschheit	13
Einen großen Einfluß auf das Verhalten einiger	16
Einen großen Einfluß auf die haitianische Gesellschaft	1
Einen großen Einfluß auf die ganze Menschheit	32

TAFEL 21

Frage 21: Welcher der verschiedenen Schulen in der haitianischen Literatur geben Sie persönlich den Vorzug? Können Sie dafür einen Grund angeben?

<i>École indigéniste</i>	49
(Behandlung haitianischer Probleme 13, Identitätsfindung 5, Verherrlichung der Rasse, Négritude 5, Historisch: Verteidigung gegen den amerikanischen Imperialismus 3, Patriotismus 2, Originalität 5, etc.)	
<i>École de la „Ronde“</i>	14
(nicht engagiert 3, künstlerisch wertvoll 2, realistische Sittenstudie 3, etc.)	
<i>Schule von 1836</i>	3
<i>Romantik</i>	2
Zugegebene Unkenntnis der Schulen	5
Kein Vorzug	7

Abkürzungen für die Geburtsorte (*) in Tafel 22:

P	=	Port-au-Prince,
CH	=	Cap Haïtien,
G	=	Gonaïves,
C	=	Cayes,
J	=	Jérémie,
JC	=	Jacmel,
A	=	Arcahaïe,
R	=	Grand-Rivière-du-Nord,
SD	=	Santo Domingo,
AV	=	Anse-à-Veau,
E	=	Ausland,
M	=	Miragoâne,
SM	=	Saint Michel.

Quellen: Literaturgeschichten von Pradel Pompilus, Ghislain Gouraige, Jadotte, Angaben von M. Maurice Lubin vom 2. 5. 1966 sowie andere eigene Erkundigungen.

TAFEL 22 Verzeichnis der wichtigsten Schriftsteller Haitis, ihre Herkunft und Lebensumstände

Name	Daten	* Beruf des Vaters	Eigene Beschäftigung	Auslandsaufenthalt
Jules MILSCENT	1766—1828	JC Handel	Journalist	Studium Paris
Juste CHANLATTE	1778—1842	R Politiker	Journalist, Politiker	Studium Paris
Pierre FAUBERT	1803—1868	P	Schulwesen, Politiker	Diplomat Paris, Exil Rom
Coriolan ARDOUIN	1812—1835	P Waise	—	—
Alibée FÉRY	1819—1896	J Verwaltung	Militär	—
Émeric BERGEAUD	1818—1858	C	Politiker	Exil St. Thomas, Paris
Demesvar DELORME	1831—1901	CH	Schulwesen, Journalist, Politiker	Paris, Berlin
Charles S. VILLEVALEIX	1835—1923	P Wissenschaftler	Schulwesen, Politiker	Diplomat Rom, Paris
Virginie SAMPEUR	1839—1919	P	Schulwesen	Studium Paris, Diplomats London, stirbt in Paris
Alcibiade Fleury BATTIER	1841—1883	P Schulwesen	Schulwesen, Politik	—
Oswald DURAND	1840—1906	CH Ärmliche Verhältnisse	Schulwesen, Politik	Exil Paris
Alcibiade POMMAYRAC	1844—1908	SD Handel	alle möglichen Berufe	—
Frédéric MARCELIN	1848—1907	P Kaufmann	Journalist, Politik	Exil Jamaica, Frankreich, Diplomats USA
Charles WILLIAMS	1849—1895	P	Schulwesen	Stirbt in Paris
Louis J. JANVIER	1855—1911	P Handwerker	Politik	Studium Paris, Diplomats London
Emmanuel ÉDOUARD	1858—1895	AV	Politik	Studium Paris
Tertulien GUILBAUD	1856—1937	P	Schulwesen, Politik	Paris: Studium und Diplomatie
Edmond HÉRAUX	1858—1920	CH	Jurist, Politik	—
Jules DOMINGUE	1862—1939	P	Verwaltung	Studium Paris
Henry CHAUVET	1863—1928	P	Schulwesen, Journalist, Politiker	Studium Frankreich, Diplomats Holland

Name	Daten	* Beruf des Vaters	Eigene Beschäftigung	Auslandsaufenthalt
Inardin VIEUX	1865—1941	P	Schulwesen, Politik	—
Georges SYLVAIN	1866—1925	E	Journalist, Politik	Paris: Studium und Diplomatie
Arsène CHEVRY	1867—1915	P	Schulwesen, Politik	Diplomat Paris
Amédée BRUN	1868—1896	JC	Schulwesen	Studium Paris
Etzer VILAIRE	1872—1951	J	Jurist, Verwaltung	—
Vendresse DUCASSE	1872—1902	P	Politik	—
Justin LHÉRISSON	1873—1907	P	Schule, Journalist	Studium Paris
Fernand HIBBERT	1873—1928	M	Politik, Schule	Studium Paris, Studium Paris, Diplomat Cuba
Antoine INNOCENT	1874—1960	P	Schauspieler, Schule	Exil ?
Seymour PRADEL	1875—1943	JC	Schule, Politik	—
Damoclès VIEUX	1876—1936	P	Schule, Politik	—
Edmond LAFOREST	1876—1915	J	Schulwesen	—
Probus BLOT	1876—1937	CH	Politik	Studium Paris
Charles MORAVIA	1876—1938	JC	Schule, Politik	Diplomat Paris, New York
Duraciné VAVAL	1879—?	C	Jurist, Politik	Studium Paris, Diplomat London, Cuba
Victor MANGONÈS	1880—1949	J	Handel, Verwaltung	—
Jn.-Joseph VILAIRE	1881	J	Schule, Verwaltung	—
Constantin MAYARD	1882—1940	P	Politik	Diplomat Chile, Paris
Georges LESCOUFLAIR	1882—1959	J	Jurist, Schule	—
Ida FAUBERT	1883	P	Einkünfte	Lebt in Paris
Frédéric BURR-REYNAUD	1884—1946	P	Schule, Industrie, Politik	Exil Jamaica
Timothée PARET	1887—1942	J	Journalismus, Schule, Politik	—

Name	Daten	* Beruf des Vaters	Eigene Beschäftigung	Auslandsaufenthalt
(Autoren, die nach Gouraige dem Indigenismus und den folgenden Epochen zugerechnet werden):				
Ludovic AMBROISE	1879—1940	JC	Jurist	—
Louis DUPLISSIS-LOUVERTURE	1887—1961	SM	Jurist, Politiker	Studium Paris
Stéphen ALEXIS	1889	G	Schulwesen, Politik	Studium Paris, Diplomat London, Paris
Etienne MATHON	1864—1929	CH	Politik	—
Dominique HIPPOLYTE	1889	P	Jurist, Prof. Verwaltung	—
Justinien RICOT	1889	P	Verwaltung	—
Walter SANSARICQ	1890—1953	J	Jurist	—
Virgile VALCIN	1891—1956	P	Hausfrau	—
Annie DESROY	1891—1957	P	Schulwesen	—
Félix COURTOIS	1892	P	Journalist, Politiker	Diplomat Paris
Léon LALEAU	1892	P	Journalist, Politiker	Diplomat Paris, London, Bern
Etienne BOURAND	1892—1958	G	Politik	Diplomat London
Volvick RICOURT	1893	CH	Musiker	Lebt in den USA
Christian WERLEIGH	1895—1947	CH	Schulwesen	—
Jn.-Bapt. CINEAS	1895—1958	CH	Schule, Politik	—
Gervais JASTRAM	1899—1964	JC	Militär	—
Carl BROUARD	1902—1965	P	Journalismus (Bohème)	Studium Paris
Emile ROUMER	1903	J	Journalismus, Handel	Studium England, Paris
Philippe THOBY-MARCELIN	1904	P	Verwaltung	Lebt in den USA
Milo RIGAUD	1904	P	Einkünfte	Studium Frankreich

Name	Daten	* Beruf des Vaters	Eigene Beschäftigung	Auslandsaufenthalt
Clément BENOÎT	1904	P	Schule, Politik	Diplomat Nassau
Antonio VIEUX	1904	P	Politiker	Diplomat Paris
André LIAUTAUD	1906—1951	P	Handel	Diplomat USA
Daniel HEURTELOU	1906	P	Arzt	Lebt in den USA
Anthony LESPES	1907	C	Landwirtschaft, Prof., Journalist	Studium USA
Jacques ROUMAIN	1907—1944	P	Verwaltung	Studium Schweiz, Exil Frankreich, Diplomat Mexico
Sténio FÉTHIÈRE	1908	C	Landwirtschaft, Politik	—
Jean F. BRIERRE	1909	J	Rechtsanwalt	Paris, Diplomat in Ar- gentinien, lebt in Dakar
Maurice CASSEUS	1909	P	Politiker, Prof.	London
Charles F. PRESSOIR	1910	E	Verwaltung	Studium Paris
Arthur BONHOMME	1910	P	Militär, Politik, Schule	—
Robert LATAILLADE	1910—1931	J	Landwirtschaft	—
Marcel DAUPHIN	1910	P	Schule, Journalismus	Lebt in den USA
Fernand MARTINEAU	1910—1945	J	Schulwesen	Lebte in Cuba
Hérod C. ROY	1910	P	Handel, Politik	Studium Paris
Roger DORSINVILLE	1911	P	Militär, Politik	Diplomat New York, Venezuela, Costa Rica
Clément MAGLOIRE	1912	P	Politik, Journalist	—
SAINT-AUDE	1912	JC	Schulwesen, Politik	Lebt in Ghana
Félix MORISSEAU-LEROY	1912—?	J	Militär	USA
Roland CHASSAGNE				

Name	Daten	* Beruf des Vaters	Eigene Beschäftigung	Auslandsaufenthalt
Rodolphe MOÏSE	1914	P Handel	Politiker	Studium Frankreich
Regnor BERNARD	1915	J	Schulwesen, Journal.	—
Roussan CAMILLE	1915—1962	JC Handwerker, Politik.	Politik, Journalismus	Studium Paris, Diplomat USA
René BELANCE	1915	Corail	Angestellter, Schul- wesen	Lebt in Puerto Rico
Jn.-Bapt. ROMAIN	1916	CH	Ethnologe, Schule	Studium Paris
Antoine ALEXANDRE	1917	Léogane	Schule, Verwaltung	—
Edris SAINT-AMAND	1918	G Verwaltung	Lehrer	Studium Frankreich
Joseph LAMARRE	1918—1965	P	Verwaltung	—
Marie CHAUVET	1918 (?)	P	Hausfrau	—
Pierre CARRIÉ	1919	G	Schulwesen, Journa- list, Politik	—
Hubert PAPAILLER	1920 (?)	G	Priester, Politik	—
Hamilton GAROUTE	1920	J	Militär	—
Jacques S. ALEXIS	1922—1961	G Schule, Politik	Arzt, Politik	Studium Frankreich, Frankr.-Aufenthalte
Carlos SAINT-LOUIS	1923	Petit Goâve	Schule, Journalismus	—
Raymond PHILOCTÈTE	1925	J	Schulwesen	—
René DEPESTRE	1926	JC Angestellter	Journalist	Frankreich, lebt in Cuba
Louis NEPTUNE	1927	JC Handel	Schulwesen	Lehrer in Brasilien, Agronom in Venezuela
Marc VERNE	?	CH	Handel, Professor	Konsul in Cuba

TAFEL 23 Geburtsorte der Schriftsteller

Stadt	Port- au-Prince	Cap Haïtien	Cayes	Jérémie	Jacmel	Gonaïves	Provinz	Ausland	Zu- sammen
Vor 1915	21	4	2	7	3	—	4	2	43
Nach 1915	25	6	2	9	6	6	4	1	59
Zusammen	46	10	4	16	9	6	8	3	102

TAFEL 24 Berufe der Väter

Handel (17), Politiker (12), im Schulwesen (7), aus kl. Verhältnissen (6), Verwaltung (3), Freie Berufe (3), Unbekannt (54) = (102)

TAFEL 25 Berufe der Schriftsteller

	Journal.	Politik	Schule	Militär	Verwalt.	Handel	Jurist	Kunst	Landw.	Sonstige
Vor 1915	8	27	24	1	5	2	4	1	—	2
Nach 1915	14	25	26	5	6	4	4	1	3	2
Zusammen	22	52	50	6	11	6	8	2	3	4

(Anmerkung: Da alle öffentlichen Funktionen in Haiti mehr oder weniger politisch beeinflusst sind, ist es z. T. schwer, reine Verwaltungsfunktionen von der Politik zu trennen).

TAFEL 26 Auslandsaufenthalte und deren Gründe

	Vor 1915	Nach 1915	Zusammen
Auslandsaufenthalt	25	34	59
Kein Auslandsaufenthalt	18	25	43
Auslandsaufenthalt:			
studienhalber	12	13	25
als Diplomat	12	12	24
im Exil	7	1	8
um dort zu leben	2	11	13

Anmerkung: Die unter der jetzigen Regierung Exilierten werden kaum mit dieser Bezeichnung vermerkt. Sie fallen unter die Rubrik „um dort zu leben“ (z. B. René Depestre u. a.).

TAFEL 27 Orte

	Diplomat	Studium	Exil	Um dort zu leben	Zusammen
Paris (Frankreich)	12	24	4	5	45
USA	4	1	1	5	11
Italien	1	—	1	—	2
Deutschland	1	—	—	—	1
Holland	1	—	—	—	1
England	6	1	—	—	7
Schweiz	1	1	—	—	2
Afrika	—	—	—	2	2
Südamerika	3	—	—	2	5
Antillen	4	—	3	3	10

TAFEL 28 Aufteilung der von haitianischen Autoren geschriebenen Werke nach ihrem Verlagsort

	Vor 1915	Nach 1915	Zusammen
Haiti	45	149	194
Frankreich	44	40	84
Übriges Ausland	1	8	9
	90	197	287

(Quelle: Bibliographie von Janheinz Jahn sowie eigene Erkundigungen.)

II. ÜBERSICHT ÜBER DEN INHALT DER BEHANDELTEN ROMANE

DER SITTENROMAN

Frédéric Marcelin: *Thémistocle Epaminondas Labasterre* (1901)

Die erste Hälfte des umfangreichen Romans beschreibt die Kindheit des Thémistocle Epaminondas, das Leben seiner Eltern und schildert in allen Einzelheiten den Alltag der Familie Labasterre. Die eigentliche Handlung setzt erst ein, als Thémistocle in die höhere Schule kommt: Dort wird er der Lieblingsschüler des französischen Professors Hodelin, der den Burschen für seine politischen Ideale, Gewaltlosigkeit, Patriotismus und uneigennütigen Einsatz für das Land, begeistert.

Télémaque, der Sohn eines Nachbarn, der mit wenig Erfolg in Frankreich studiert hat, scheint diese politischen Vorstellungen verwirklichen zu wollen. Trotz der Warnungen Hodelins setzt sich Thémistocle für Télémaque ein, so daß dieser tatsächlich an die Macht kommt. Nun läßt er die Maske fallen und zeigt sich ebenso brutal und selbstsüchtig wie sein politischer Vorgänger. Thémistocle ist enttäuscht. Er lehnt den einträglichen Posten ab, den Télémaque ihm anbietet, und versucht, mit den Mitteln, die Télémaque verwendet hat, selbst an die Macht zu kommen. Télémaque ist jedoch auf der Hut: Bei einer Protestkundgebung, die als Bankett organisiert ist, wird Thémistocle von der politischen Polizei erschossen.

Frédéric Marcelin: *Marilisse* (1903)

Marilisse ist Dienstmädchen bei Caséus Thérémène, einem Geizhals, der nur ledige Personen beschäftigt, um die Gehälter möglichst niedrig halten zu können. Daher muß sie, als sie den Musiker Joseph heiratet, den Dienst verlassen. Sie richtet sich in der Vorstadt als Wäscherin ein. Joseph erweist sich als notorischer Schürzenjäger. Als Marilisse ihn bei einem Ehebruch ertappt, jagt sie ihn aus dem Hause. Mit Cléore, ihrer Tochter, muß sie sich nun allein durchschlagen; trotzdem kann sie dem Mädchen eine ausgezeichnete Erziehung ermöglichen.

Der zweite Teil des Romans beschäftigt sich mit dem Schicksal Cléores, die einen jungen Schreiner, Philo, heiratet. Ähnlich wie Thémistocle wird Philo in die Politik gelockt. Er verkauft seine Schreinerei und beteiligt sich an einer Revolution, was ihm aber nur Ärger und Schande einbringt. Um die Möglichkeit gebracht, seinen Lebensunterhalt selbst zu verdienen, muß er sich jetzt von Marilisse ernähren lassen, ebenso wie Joseph, den Marilisse wieder aufnimmt, als er von seinem Luderleben völlig erschöpft ist.

Fernand Hibbert: *Séna* (1905)

Séna ist der Spitzname des Senators Jean-Baptiste Rénélus Rorotte. Dieser ist der Prototyp des opportunistischen Politikers, der, mit wenig Bildung und Wissen versehen, sein Amt nur als Mittel zum Erwerb von Reichtum und Ehren ansieht. Sein Milieu und seine Bekannten, Politiker vom gleichen Schlage, werden ausführlich und mit blendender Ironie geschildert.

Die Handlung setzt erst sehr spät ein: Séna verliebt sich in eine Dame aus der Lebewelt, Madame Daltona. Um ihr einen Gefallen zu tun, setzt er durch, daß der haitianische Staat ihr altes Haus für den unsinnigen Preis von 20 000 Dollar

kauft. Doch letztlich ist Séna der Betrogene, denn Madame Daltona braucht dieses Geld nur, um zu ihrem Geliebten in ihre Traumstadt Paris zurückzukehren. Beim Abschied tröstet sie Séna mit der nicht ernstgemeinten Aufforderung, sie einmal in Paris zu besuchen.

Tatsächlich rüstet sich Séna zu dieser Reise, die dann ausführlich geschildert wird. Natürlich kann er Madame Daltona in Paris nicht finden; dafür bewirken die Weltstadt mit ihren Theatern und Museen sowie die Gespräche, die er dort mit Delhi und Sartène, zwei vorbildlichen Haitianern, führt, daß Séna sich in wenigen Monaten völlig verwandelt. Er kehrt nach Haiti zurück und überrascht seine Kollegen mit seinen intelligenten und uneigennützligen Vorschlägen. Durch diese neue Haltung macht er sich schnell verdächtig; er kommt ins Gefängnis, wo er unbeachtet stirbt.

Fernand Hibbert: *Les simulacres* (1923)

Den Hauptteil des Romans nehmen lange Diskussionen über die amerikanische Besetzung ein. Sie finden bei Brion, einem inmitten seiner Bücher lebenden, weisen alten Mann, statt, der als Beobachter der Dummheiten seines Nachbarn Héllenus Caton die einzige Verbindung zwischen den Diskussionen und der Handlung darstellt.

Héllenus Caton ist ein korrupter Politiker vom Schlage Sénas. Seine Schwäche ist der Aberglaube; ein junger kubanischer Abenteurer, Pablo, nützt dies aus, um die junge Frau des Héllenus zu verführen: Er gaukelt diesem vor, daß er aufgrund seiner magischen Fähigkeiten von einem im Hofe des Politikers vergrabenen Schatz wisse. Um dessen Position zu ergründen, muß Caton sich mehrere Nächte lang nackt in den Hof seines Hauses setzen und die Wolken zählen. Als Pablo dann noch die Frau entführen und Caton um 5000 Dollar betrügen will, greift Brion ein und deckt die Lügen des Kubaners auf.

Justin Lhérisson: *La Famille des Pitite-Caille* (1905)

Eliézer Pitite-Caille heiratet, nachdem er sich in allen möglichen Berufen versucht hat, eine Wahrsagerin, die mit ihren Karten in kurzer Zeit ein Vermögen verdient hat. Was ihm an Herkunft und Schliff mangelt, um zur feinen Gesellschaft gezählt zu werden, versucht er jetzt durch sein Geld und die getreuliche Nachahmung der Sitten der Elite zu ersetzen: Er macht eine kleine Reise nach Paris, gibt Empfänge, hält Reden und ist bemüht, in Diskussionen Bildung vorzutäuschen.

Den Gipfel seiner gesellschaftlichen Laufbahn will er durch den Eintritt in die Politik erreichen, und damit beginnt sein Untergang: Nachdem er fast sein ganzes Vermögen im Wahlkampf verschleudert hat, lassen mißgünstige Rivalen ihn kurz vor den Wahlen unter einem nichtigen Vorwand verhaften. Zwar wird er bald wieder freigelassen, doch der Schock ist so groß, daß er daran stirbt.

Seine Kinder, die natürlich in Paris studieren, kommen zurück, um sich das Erbe zu teilen. Die Tochter Lucine heiratet Cabatoute, der ihr gesamtes Vermögen mit seinen Mätressen durchbringt und schließlich seine Frau zu Tode prügelt. Étienne, der Sohn, hat in Paris kaum schreiben und lesen gelernt; trotzdem sind ihm alle Posten, die ihm in Haiti angeboten werden, nicht gut genug. In kurzer Zeit verschleudert er sein Erbe und endet als Trinker in völliger Verarmung.

Justin Lhérisson: *Zoune chez sa ninmaine* (1906)

Zoune ist die Tochter eines kinderreichen Kleinbauern, der aus Armut das halbverhungerte Kind zu seiner Patentante (Patentante = kreolisch „ninmaine“), Madame Boyote, in die Stadt bringt. Dort wächst das Mädchen zu einer drallen Schönheit heran. Die beiden Frauen führen zusammen einen immer besser florierenden Krämerladen. Der Neid und die Schikanen der Nachbarn veranlassen Madame Boyote, in einer Heirat mit dem Polizeisergeanten Cadet Jacques Schutz zu suchen.

Cadet Jacques ist ein brutaler Mensch, der seine Autorität dazu ausnützt, sich die Mädchen gefügig zu machen. Bald beginnt er, auch Zoune zu umwerben, und da diese sich weigert, ihm zu Willen zu sein, kommt es zu erbitterten Kämpfen zwischen den beiden. Madame Boyote bemerkt dies, und da sie Zoune nicht für unschuldig an den Liebeswerbungen ihres Mannes hält, jagt sie ihr Patenkind zum großen Jubel einer Zuschauermenge mit Stockhieben aus dem Hause.

Ein am Ende angekündigter Folgeband, in dem das weitere Schicksal des Mädchens geschildert werden sollte, wurde nicht mehr geschrieben.

Stéphen Alexis: *Le nègre masqué* (1933)

Die zentralen Themen der Romane während der amerikanischen Besetzung sind die Kritik an der haitianischen Politik, die die Besetzung herbeiführte, und die Kritik am Rassenvorurteil sowohl der weißen Amerikaner wie der haitianischen Mulatten.

Roger Sainclair, der als reicher und kultivierter Haitianer der stark idealisierte Held des Romans ist, liebt die Tochter des französischen Botschafters, Gaude de Senneville. Sein Rivale, der Amerikaner Smedley, fühlt sich in seiner Rassenhre gekränkt, da Gaude den Neger vorzieht, und denunziert Roger fälschlich als einen Unruhestifter. Der Haitianer wird verhaftet und mißhandelt, erträgt aber alles im Gedanken an Gaude. Diese nimmt jedoch den Heiratsantrag Smedleys an, der nur unter dieser Bedingung Roger wieder freilassen will. Als der entlassene Roger den Preis seiner Freiheit erfährt, schließt er sich den aufständischen Bauern, den Cacos, an. Am Vorabend eines Angriffs auf Port-au-Prince fällt Smedley in die Hände Rogers und kommt um.

Vor dem Angriff gelangt Roger auf Schleichwegen noch einmal in die schlafende Stadt und trifft sich mit Gaude. Diese überredet ihn, den sinnlosen Kampf aufzugeben, und bringt ihn heimlich auf ein französisches Schiff. Roger begibt sich nun nach Frankreich, um dort später Gaude wieder zu treffen.

Annie Desroy: *Le jong* (1934)

Der amerikanische Besatzungsoffizier Murray bringt den haitianischen Negern väterliches Wohlwollen entgegen; seine Frau Annabella hingegen ist so vorurteilsbeladen, daß sie kaum aus dem Hause geht und sogar eigene Diensten mitgebracht hat. Die Nachbarn der Amerikaner sind haitianische Mulatteneheleute, und nachdem Annabella voll Erstaunen festgestellt hat, wie höflich und kultiviert die beiden Haitianer sind, entwickelt sich zwischen beiden Paaren eine Ehebruchsintrige, deren Schilderung immer wieder durch Beschreibungen von Grausamkeiten der Amerikaner unterbrochen wird.

Murray, der dagegen Stellung nimmt, wird mit der Begründung nach Amerika zurückversetzt, daß er die Haitianer zu freundlich behandle.

Jean-Baptiste Cinéas: *Le choc en retour* (1948)

Thematisch gehört dieser vierte und letzte Roman von Cinéas in die Kategorie des haitianischen Sittenromans; vor allem die Handlung entspricht genau dem *Séna* von Hibbert.

Catullus Alcibiade Pernier kommt vom Lande. Er hat sich emporgearbeitet und ist der Vertrauensmann des Präsidenten geworden, dessen Nachfolge er anzutreten hofft. Wie seine politischen Freunde ist er korrupt, nützt seine Macht zur persönlichen Bereicherung aus, schämt sich seiner Frau, die wie er einfacher Herkunft ist, und betrügt sie mit zahlreichen Mätressen.

Doch die politischen Träume Perniers zerrinnen, als durch eine Revolution die Regierung gestürzt wird. Pernier flieht nach Paris, und dort wandeln sich seine Anschauungen: In Gesprächen mit Franzosen und mit dem Russen Mikailovitch lernt er die Wahrheit über die Situation und die Politik seines Landes kennen. Geläutert kehrt er nach Haiti zurück, wird dort jedoch mit großem Mißtrauen empfangen und stirbt als einfacher Straßenarbeiter, wohl wissend, daß die inzwischen erfolgte amerikanische Invasion auch die Folge seiner früheren Politik ist.

Francis-Joachim Roy: *Les chiens* (1961)

Roy hat die Form der Gesellschaftssatire wieder aufgegriffen und ein spätes Meisterwerk dieser Gattung geschaffen.

In der Handlung sind unschwer die Ereignisse zu erkennen, die 1957 den Sturz des Präsidenten Magloire mit sich brachten; nur die Namen sind geändert. Es werden die Geschehnisse eines Tages geschildert, so wie sie von einem Freundeskreis erlebt werden: Die Regierung zettelt selbst eine kleine Revolution an, um sich über die Verfassung hinwegsetzen zu können. Die Regierungsgegner nehmen dieses Theater jedoch ernst und beginnen einen echten Aufstand. So entsteht eine Situation, in der niemand mehr weiß, wer Freund und wer Feind ist, und die Regierung muß schließlich wirklich abtreten.

Diese Ereignisse spiegeln sich in den spöttischen Diskussionen und den Erlebnissen eines Freundeskreises wider, der versucht, sich aus Beobachtungen und Gerüchten ein Bild von der Lage zu machen. Sein Widerpart ist Paulémon, ein bössartiger Regierungsspitzel, der das Durcheinander zu einer persönlichen Rache an den Freunden ausnutzen will. Es gelingt ihm jedoch nur, den Bauern Sirius zu erschießen, der vollkommen ahnungslos und unschuldig das einzige Opfer der Revolution wird.

DER INDIGENISTISCHE ROMAN

Jean-Baptiste Cinéas: *Le drame de la Terre* (1933)

Cinéas schildert, wie es auf dem Lande zu einem für die dortigen Verhältnisse typischen Prozeß kam, den er als Rechtsanwalt wahrscheinlich selbst miterleben konnte.

Die zwei wichtigsten Persönlichkeiten in einem Dorf sind Fré Dubré, der größte Landbesitzer, und Mapou Laloi, der Vodupriester. Ihr Streit um Macht und Geld hat eine schon traditionelle Feindschaft zwischen den beiden entstehen lassen.

Die Söhne der beiden Mächtigen verlieben sich in dasselbe Mädchen, Florida. Als ihre Heiratsanträge zur gleichen Zeit eintreffen, entscheidet sich der Vater des Mädchens, Fleuridor, für den Sohn des Houngans. Dessen Rivale entführt

daraufhin Florida. Mapou Laloi, wegen dieser Schmach sinnlos vor Wut, bringt Fré Dubré mit Hilfe Fleuridors um.

Fleuridor und Mapou Laloi kommen ins Gefängnis. Als Fleuridor eines Nachts aufwacht, sieht er, wie Mapou Laloi selbst seine Déggradation vornimmt und dann tot zusammenbricht. Als Erklärung des geheimnisvollen Vorganges deutet Cinéas zwar die Möglichkeit einer Vergiftung an, doch die Frage bleibt offen.

Dem Sohn des Fré Dubré wird auf Grund des Prozesses das Leben im Dorfe unmöglich gemacht. Er sucht seinen Lebensunterhalt in der Stadt und läßt seinen Landbesitz verkommen.

Jean-Baptiste Cinéas: *La vengeance de la Terre* (1933)

Der Städter Calvin Myrttil hat sich fast den ganzen Grundbesitz eines Dorfes dadurch angeeignet, daß er die Rechtmäßigkeit der Besitztitel der Bauern anzweifelte und seine Ansprüche mittels Bestechung durch die Behörden anerkennen ließ. Nur Ulysse Turin, der Bauer mit dem größten Grundbesitz, widersetzt sich Myrttil noch: Seit Generationen besitzt seine Familie das Land, und dieses Bewußtsein hat bei den Turins einen wahren Kult der Erde geweckt. Ein Prozeß, den seine beiden Freunde, Pierre Delys und André Flosel, für Ulysse führen, bleibt jedoch ohne Erfolg, und die gewaltsame Enteignung soll durchgeführt werden. Da wendet sich der Bauer durch einen Houngan an den „juge des mornes“, eine Vodugottheit: Jeden Freitag stirbt nun ein Mitglied der Familie Myrttil, während Turin an dessen Hause vorbeigeht. Jetzt bittet Myrttil Turin auf den Knien, dem Sterben Einhalt zu gebieten, und bestätigt in einer Erklärung bereitwillig seine schlechten Absichten und die Rechtmäßigkeit von Turins Besitz. Turins Erklärung ist, daß die Erde sich selbst gerächt habe. Cinéas deutet als rationale Erklärung eine Vergiftung an, doch der Roman endet wie der vorhergehende mit einem Rätsel.

Jean-Baptiste Cinéas: *L'héritage sacré* (1945)

Aiza Cédieu ist der Enkel eines berühmten Houngans auf dem Lande, Accélon. Er wurde in die Stadt auf eine höhere Schule geschickt, verließ sie jedoch nach einigen Jahren ohne Abschluß, da er von seinen Kameraden wegen seiner niedrigen Abkunft und des „Aberglaubens“ seines Großvaters gequält wurde. Nach dem Tode Accélons wählen die Götter während der Déggradationszeremonie Aiza zum Nachfolger des Houngans. Da Aiza nicht an den Vodu glauben kann, wehrt er sich lange gegen diese Berufung, gibt jedoch schließlich nach und wird selbst ein über weite Teile des Landes berühmter Houngan, der viele Wundertaten vollbringt.

Eines Abends kommt eine junge Frau aus der Stadt zu ihm und wünscht einen Liebeszauber. Aiza erkennt sie als die Frau, die er in der Stadt geliebt hat, von der er jedoch wegen seiner niedrigen Herkunft abgewiesen wurde. Für eine Nacht gehen seine Liebeswünsche nun in Erfüllung, und nachdem die Frau ihn am Morgen verlassen hat, begibt er sich in die Stadt, um sie wiederzusuchen. Er findet sie, muß aber erkennen, daß er nur als Mittel zum Zweck gedient hat und daß die sozialen Unterschiede ihn mehr denn je aus der Gesellschaft ausschließen.

Verbittert kehrt er in sein Hounfort zurück und benutzt nun seinen legendären Ruf und seine Macht, um sich an der Gesellschaft zu rächen: Er demütigt seine ehemaligen Mitschüler, die bei ihm Hilfe suchen, und macht sich die reichen

Frauen gefügig, die sich an ihn wenden. Zwar ist er jetzt reich und mächtig, bleibt jedoch ein unglücklicher, wurzelloser Ausgestoßener.

Antoine Innocent: *Mimola ou L'histoire d'une cassette* (1906)

Innocent griff mit seiner positiven Schilderung des einfachen Volkes und des Vodü seiner Zeit weit voraus und mußte daher auch manchen Angriff seiner Zeitgenossen hinnehmen.

Mimola ist die letzte Tochter von Madame Georges und die Enkelin einer alten Sklavin, Tante Rosalie. Als diese hochbetagt starb, bat sie ihre Kinder, eine Kassetten aus ihrem Besitz unbesehen ins Meer zu werfen.

Die Kinder von Madame Georges sind alle auf mysteriöse Weise gestorben, und auch Mimola lebt in einem Zustand von Apathie und nervösen Krisen, die in seltsamen Träumen gipfeln. Madame Georges greift in der Angst, auch dieses Kind zu verlieren, zu einem letzten Mittel: Sie geht zu einem Houngan. Dieser offenbart zunächst den Inhalt der vernichteten Kassetten: Sie enthielt Kultgegenstände der alten afrikanischen Religion, der Tante Rosalie diente, und nun plagt der Geist der Verstorbenen das Mädchen Mimola. Um sie zu retten, muß Madame Georges, sehr gegen ihren Willen, eine Reihe von Vodüzeremonien vollziehen, unter anderem eine Wallfahrt zu einem heiligen Wasserfall. Auf dieser beschwerlichen Reise lernt sie eine Dame kennen, die sich als eine ihrer Kusinen entpuppt. Sie stammt von einer Zwillingschwester Tante Rosalies ab, und ihr Sohn Léon leidet unter den gleichen Zuständen wie Mimola. Léon, der in Paris studiert hat, kann jedoch nicht gerettet werden, da er nicht an den Vodü glaubt; Mimola hingegen versöhnt sich mit dem Geist ihrer Großmutter und wird eine bekannte Vodüpriesterin.

Milo Rigaud: *Jésus ou Legba? ou Les Dieux se battent* (1933)

Die Vodüpriesterin Laméa wird wegen ihrer Zauberei von der Polizei verhaftet und erzählt während des Verhörs das Leben des großen Houngans Ti-Plaisir, dessen Nachfolgerin sie ist:

Ti-Plaisir hat dem Präsidenten Luis Bolo (hiermit ist Luis Borno gemeint, der während der amerikanischen Besetzung Präsident war) dadurch zu seiner Macht verholfen, daß er einen Pakt zwischen Baron Samedi, dem Totengott, und Bolo vermittelt hat. Solange Bolo an der Macht bleiben will, muß er in bestimmten Zeitabständen einen Menschen aus seiner unmittelbaren Umgebung dem Totengott verschreiben. Das Opfer, das unter geheimnisvollen Umständen stirbt, wird nach der Bestattung von Ti-Plaisir wieder ausgegraben und zum Zombi gemacht. Dieser Zombi nährt dann die Opferlampen des Totengottes in einer Kultstätte im Untergeschoß des Präsidentenpalais.

Die Opferungen werden im einzelnen geschildert, und es wird auch mit theologischen Erörterungen nicht gespart. Vor dem Leser entsteht das Bild einer Welt, die nur vom Vodü dirigiert wird und deren Mächtige mit der Erfüllung ihrer Pflichten gegenüber den grausamen Göttern stehen und fallen. Dies habe auch für Toussaint Louverture und Dessalines gegolten.

Parallel hierzu wird die Geschichte des Negers Bambo erzählt, der als Caco während der amerikanischen Besetzung ein wildes Gemeinwesen im haitianischen „Urwald“ gründet. Dort werden grausame Vodüzeremonien durchgeführt; der Höhepunkt ist die Opferung der Amerikanerin Betty.

Am Ende ihres Berichtes stürzt sich Laméa aus dem Fenster und verwandelt sich in einen großen Vogel, der von einem der Soldaten abgeschossen wird.

Pétion Savain: *La Case de Damballah* (1934)

Der Roman bietet nur wenig Handlung, dafür aber ausführliche Schilderungen des Lebens in einem kleinen Gebirgsdorf. Es wird im einzelnen beschrieben, wie Rebelné seine Frau Céline kennenlernt, wie er in die Stadt geht, um sich die finanzielle Grundlage für die Gründung einer Familie zu erarbeiten; es werden die Hochzeit und die Geburt des ersten Kindes geschildert.

Trockenheit und anschließende überreichliche Regenfälle vernichten einen großen Teil der Ernte. Resigniert ergeben sich die Bauern dem Hunger, nur Rebelné zieht wieder in die Stadt, um dort eine Verdienstmöglichkeit zu suchen. Er kommt todkrank zurück und stirbt. Die Bauern finden heraus, daß sein Tod übernatürliche Ursachen gehabt hat: Er hatte den Glauben an den Vodü verloren und versucht, an den alten Schatz zu gelangen, der unter dem Tempel des Schlangengottes Damballah vergraben liegt.

Zu allem Unglück kommen nun auch noch Landvermesser aus der Stadt, um den Bauern ihren Boden wegzunehmen. Auch sie erfahren von dem Schatz. Während die Bauern sich rüsten, um die Eindringlinge mit Gewalt zu vertreiben, graben diese nach dem Schatz; doch plötzlich stürzt der Tempel mit ihnen einen Abhang hinunter: Die Götter selbst haben die Schändung ihres Heiligtums gerächt.

Jacques Roumain: *La montagne ensorcelée* (1931)

Dieser frühe, kurze Roman des bekanntesten haitianischen Schriftstellers enthält noch wenig soziale Kritik.

In einem Dorf häufen sich die Unglücksfälle: Dornéval hat seinen Sohn verloren; Dorilas vermißt einen Stier; Pierrilien wird krank; die Ernte ist schlecht. Die Bauern glauben, daß dies übernatürliche Gründe haben müsse, und beschuldigen eine alte Frau, Placinette, die etwas abseits lebt, der Zauberei.

Balletroy, der Polizist, liebt Grâce, die Tochter Placinettes. Als Grâce ihn nicht erhört, gibt er den Bauern den Weg frei: Placinette wird gesteinigt, und während der allgemeinen Verfolgungsjagd schlägt Balletroy Grâce den Kopf ab.

Philippe Thoby-Marcelin und Pierre Marcelin: *Canapé-vert* (1944)

Der Houngän des Dorfes Canapé-vert hatte seine Seele dem Baron Samedi verschrieben, um zu Macht und Reichtum zu gelangen, und stirbt auf geheimnisvolle Weise. Andere Unglücksfälle im Dorf werden von den abergläubischen Bauern auch dem Zorn der Götter zugeschrieben: Aladin verstößt seine langjährige Mätresse Sanite, um das junge Mädchen Florina zu sich zu nehmen. Sanite stürzt sich nach langen vergeblichen Versuchen, Aladin zurückzugewinnen, in einen Fluß. Florina verliebt sich in den Vetter Aladins und verläßt ihren vormaligen Liebhaber. Von dem gewissenlosen Polizisten Conseiller Dor in seiner Rachlust aufgestachelt, zerstückt Aladin seinen Vetter und Florina. In diese wenig zusammenhängende Handlung sind zahlreiche andere Episoden eingestreut: ein Hahnenkampf, bei dem einige Dorfbewohner einen Betrug versuchen; das Schicksal des Trinkers Prévilon, der von einem Baum erschlagen wird; die Lebensgeschichte des Berufsdiebes Cius und andere Geschichten, die das Bild eines völlig verarmten und im fatalistischen Voduglauben lebenden Dorfes zeichnen.

Philippe Thoby-Marcelin und Pierre Marcelin: *La bête de Musseau* (1946)

Das Werk ähnelt sehr stark dem vorhergehenden Roman der beiden Autoren.

Morin Dutilleul, ein Kaufmann aus der Stadt, will nach dem Tode seiner Frau aufs Land ziehen und kauft bei dem Dorf Musseau ein größeres Grundstück, um es mit modernen Methoden zu bewirtschaften. Durch sein anmaßendes Auftreten macht er sich jedoch die ortsansässigen Bauern und vor allem den Houngan Bossuet Métélus zum Feind. Métélus ist der mächtigste Mann des Ortes; der Glaube der Bauern an die Macht des Vodü erlaubt es ihm, alle seine Wünsche durchzusetzen. Einen dressierten Hund, den er aus der Stadt mitgebracht hat, benützt er, um das Dorf, das vor der geheimnisvollen Bestie zittert, zu tyrannisieren: Ti-Charles, der die Unvorsichtigkeit begeht, ein Mädchen zu lieben, das auch der Houngan begehrt, wird von dem Hund zerfleischt, und Morin selbst verliert einige Tiere.

Durch den Haß der Dorfbewohner und durch seine eigene abergläubische Furcht vor der Bestie wird Morin wieder aus dem Dorf vertrieben.

Philippe Thoby-Marcelin und Pierre Marcelin: *Le crayon de Dieu* (1952)

Boss Diogène aus der kleinen Stadt Saint-Marc ist ein zärtlicher Familienvater, andererseits aber auch ein unverbesserlicher Schürzenjäger. Er verführt mit viel Geschick das Mädchen Lourdes, und als dieses schwanger wird, entfacht Zéline, die energische Patentante des Mädchens, ein allgemeines Kesseltreiben der heuchlerischen kleinbürgerlichen Gesellschaft gegen Diogène. Der französische Priester des Ortes und die bigotte Schwiegermutter Diogènes verbreiten das Gerücht, Diogène bediene sich der schwarzen Magie. Seine Ehefrau muß ihn verlassen und wieder zu ihrer Mutter ziehen, und ein Freund nach dem anderen verläßt Diogène. Sein plötzlicher Reichtum, zu dem er durch einen Lotteriegewinn gelangt, und der unerwartete Tod eines seiner Kinder scheinen die Gerüchte zu bestätigen. Einsam und verzweifelt stirbt Diogène.

Maurice Casséus: *La revanche des collines*, oder: *Mambo* (1954)

Dieses Werk wurde als eine Schullektüre verfaßt und soll, wie auch im Vorwort betont wird, den kleinen Haitianer mit dem Leben der Bauern vertraut machen und ihm eine innere Beziehung zu seinem Lande geben.

Mambo, die kleine Heldin des Romans, wird als Kind einer Bauernfamilie geboren und wächst in vertrauter Freundschaft zu den Tieren und Pflanzen ihrer Heimat auf. Von der Eule Timothée wird sie unterrichtet: Sie erfährt von der Geschichte ihres Landes und den patriotischen Verpflichtungen, die dem Haitianer aus ihr erwachsen.

Diese Idylle wird durch die Enteignung der Bauern gestört: Eine amerikanische Gesellschaft erhält das Land für eine Kautschukplantage. Gaby, die Frau des amerikanischen Plantagenleiters, versucht, durch Geschenke die Freundschaft der kleinen Mambo zu gewinnen, und diese vergißt darüber ihre Verpflichtungen gegenüber den Tieren und der Göttin des Wassers, ihrer eigentlichen Freundin.

Ein fürchterlicher Sturm und eine Überschwemmung vernichten schließlich die Plantage: Natur und Erde selbst haben die Amerikaner gestraft und die haitianischen Bauern an ihre Pflichten gegenüber der Erde erinnert.

DER PROLETARIERROMAN

Maurice Casséus: *Viejo* (1935)

„Viejo“ nennt man in Haiti den Arbeiter, der nach langjähriger Tätigkeit im

spanisch-sprechenden Ausland zurückgekehrt ist. Nachdem er andere Länder und Lebensverhältnisse kennengelernt hat, findet er sich in Haiti nur schwer wieder zurecht.

Mario ist ein solcher „Viejo“. Bei seiner Rückkehr nach Haiti findet er ein von den Amerikanern besetztes Land vor, in dem er kaum noch Freunde hat. Er irrt durch die Straßen und findet durch Zufall eine Freundin aus seiner Kindheit, Olive, wieder. Mario und Olive verlieben sich ineinander und beginnen ein gemeinsames Leben. Bei Domlac, in einer volkstümlichen kleinen Kneipe, hört Mario wieder die Lieder seiner Heimat, und wenn er eine Trommel hört, beginnt er wieder zu tanzen: Er lebt sich ein.

Bei Domlac findet Mario auch einen neuen Freund, den Kommunisten Claude Servin, der ihm die verzweifelte Lage des Landes erklärt und ihn mit marxistischem Gedankengut vertraut macht. Trotz allem kann Mario die traurigen Umstände nicht vergessen, die ihn gezwungen haben, Kuba zu verlassen: Er hat einen weißen Fabrikaufseher getötet, der ihn mißhandelt hatte.

An der Landwirtschaftsschule von Damien bricht ein Streik aus. Die Kommunisten benützen diese Gelegenheit, um ihre Ideen unter den Leuten zu verbreiten, obgleich Servin verhaftet und ins Gefängnis gebracht wird.

Nach der Freilassung Servins zerbricht seine Freundschaft mit Mario und Olive, da Olive Servin beschuldigt, ihr zweifelhafte Anträge gemacht zu haben. In Wirklichkeit jedoch ist Olive schon geraume Zeit einem reichen amerikanischen Limonadefabrikanten hörig. Servin berichtet dies Mario, doch die Intrigen Olives bewirken, daß Mario Servin nicht glaubt und ihn aus dem Hause jagt.

Mario verkommt und beginnt zu trinken: Er hat seinen besten Freund verloren, und die extravaganten Kleider, die Olive seit einiger Zeit trägt, lassen in ihm doch langsam Zweifel an ihrer Treue aufkommen.

Nun sucht er in ganz Port-au-Prince nach dem verstoßenen Freund. Er trinkt und tanzt wie besessen und kehrt schließlich betrunken nach Hause zurück. Als er eintreten will, flüchtet ein Mann durch das Fenster. Mario schneidet ihm die Kehle durch, bevor er ihn erkennt: Es ist der Limonadenfabrikant.

Jean F. Brierre: *Province* (1935)

In diesem Roman, dem ersten einer geplanten Serie, die jedoch nie fortgesetzt worden ist, wollte Brierre das Schicksal der Generation beschreiben, die, als die Oberschulen in der Provinz durch die amerikanische Besatzung geschlossen wurden, zum Landwirtschaftsstudium in Port-au-Prince verpflichtet wurde und dort mit einem mageren Stipendium ein elendes Leben führte. Er selbst, Brierre, gehörte zu diesen Studenten aus der Provinz, ebenso sein Freund, der Dichter Robert Lataillade, der jung an den Entbehrungen starb. Die Rolle des Autors und seines Freundes bei dem Streik der Landwirtschaftsschule von Damien wird direkt beschrieben; darüber hinaus ist auch in dem Schicksal der erfundenen Romanfiguren viel Autobiographisches enthalten.

Der Roman besitzt keine durchgehende Handlung. Die Erlebnisse von Eugène Valmont, Serge Lanvin und ihren Freunden sollen das Elend dieser Studenten aus der Provinz zeigen. Sie leben in einem gemeinsam gemieteten kleinen Haus und müssen jeden Monat um ihr geringes Stipendium kämpfen. Jeder muß auf seine Art mit dem traurigen Leben fertig werden: Lanvin versucht den anderen zu helfen, soweit er nur kann; Valmont dichtet; Monral ist überzeugter Kommunist; Vallade hingegen findet seinen Halt im katholischen Glauben. Viran wird zum Weltverächter und ergibt sich dem Alkohol; am Ende stirbt er an

den Entbehrungen dieses Lebens; Valladère kämpft rücksichtslos um ein besseres Leben und ist der einzige, der es zu Reichtum und Ansehen bringt.

Auch andere, in sich abgeschlossene Episoden werden geschildert: der Selbstmord eines Kameraden, der den Anforderungen nicht mehr gewachsen ist und sein Stipendium verliert, oder das Schicksal von Germaine, der Schwester Valmonts, die sich, nachdem sie in jungen Jahren verführt worden war, mit ihrem Kinde ehrsam durchschlägt, bis sie Valmont und Lanvin wiederfindet und in die Gemeinschaft der Studenten aufgenommen wird.

Im Gegensatz zu diesen düsteren Bildern stehen die Kindheitserinnerungen Lanvins, in denen das geborgene und noch heile Leben des Jungen in der haitianischen Provinz geschildert wird.

Jacques Roumain: *Gouverneurs de la rosée* (1944)

Der letzte Roman von Jacques Roumain spielt in Haiti die Rolle eines nationalen Epos und hat auch einen bedeutenden Platz in der Weltliteratur, wie seine Übersetzung in elf Sprachen beweist.

Nach fünfzehn Jahren Arbeit auf den kubanischen Zuckerplantagen kehrt der Bauernsohn Manuel nach Haiti in sein heimatliches Dorf zurück. Er findet es in einer traurigen Lage wieder: Lange Trockenzeiten haben die Ernten vernichtet, die Bewohner sind am Verhungern; die Alten warten fatalistisch auf das Ende, die Jungen wandern aus. Schlimmer noch ist, daß das Dorf in zwei feindliche Lager gespalten ist. Ein alter Streit, der mit einem Mord endete, entzweit die Bauern und verhindert ein gemeinsames Handeln. Manuel, der von Kuba her weiß, wie wenig Resignation nützen kann, macht sich auf und findet in der Umgebung eine neue, wasserreiche Quelle.

Bei seiner Ankunft im Dorf hatte Manuel ein Mädchen, Annaïse, kennen und lieben gelernt. Er kann jedoch seine Verlobte nur heimlich sehen, denn sie gehört zu einer Familie aus dem feindlichen Lager. Zusammen mit Annaïse versucht Manuel die Bauern von der Nutzlosigkeit der Feindschaft zu überzeugen, denn ohne die gemeinsame Arbeit aller ist es nicht möglich, das Wasser auf die Felder zu leiten. Fast will es Manuel gelingen, die Bauern zu einigen; nur Gervilen, der Anführer des feindlichen Lagers, widersetzt sich noch seinen Plänen, vor allem deshalb, weil auch er Annaïse liebt. Eines Nachts wird Manuel auf dem Heimweg überfallen und durch Messerstiche niedergestreckt: Gervilen hat sich gerächt.

Mit letzter Kraft schleppt sich Manuel nach Hause und nimmt kurz vor seinem Tode seiner Mutter das Versprechen ab, daß die Behörden von diesem Mord nicht benachrichtigt werden: Dies würde nur neue Feindschaft säen. Sein Tod soll das Opfer für die Wiedergeburt des Dorfes sein.

Die Bauern sind von Manuels Tod erschüttert; Gervilen ist geflohen. Gemeinsam wird die Arbeit an dem neuen Bewässerungssystem aufgenommen. Manuels Tod war nicht umsonst, und auch in dem Kind, das Annaïse in sich trägt, wird er weiterleben.

Félix Morisseau-Leroy: *Récolte* (1946)

Paul Jean-Louis ist der Sohn einer Kaufmannswitwe, die ein Schiff besitzt, mit dem die Waren in ihr abgelegenes Küstendorf transportiert werden. Er hat das Abitur glänzend bestanden, doch als er in Port-au-Prince sein Studium beginnt, muß er einsehen, daß die klassische Bildung für junge Leute in Haiti unnütz ist und daß diese dadurch dem Lande und seinen Menschen entfremdet

werden. Gemeinsam mit seiner Freundin Madeleine kämpft er jetzt darum, seine wirkliche Identität als Haitianer und einen Aufgabenbereich zu finden, in dem er seinem Lande nützlich sein kann. Dies ist nur möglich, wenn beide sich nicht zu sehr vom Volke entfernen. Daher macht Paul eine Lehre in einer Schreinerei durch; er und Madeleine nähen Kleider für die Bauernkinder und helfen den Opfern einer Überschwemmungskatastrophe. Als Pauls Mutter stirbt, übergibt er das Schiff der Besatzung als Gemeinschaftseigentum und gründet in seinem Heimatdorf eine Genossenschaft, durch die auch der Laden der Mutter verwaltet wird. Diese Initiative rüttelt die Bauern auf, und sie beginnen, sich selbst zu helfen: Eine genossenschaftliche Schule und eine Schreinerei werden gegründet.

So viel Unternehmungsgeist stimmt die Behörden mißtrauisch, und Paul wird verhaftet. Die Genossenschaft ist jedoch inzwischen stark genug, um allein weiterzubestehen.

Clément Magloire Saint-Aude: *Parias* (1949)

Der junge Dichter Desruisseaux ist ein „Paria“, ein Ausgestoßener. Nur mühsam kann er sich seinen Lebensunterhalt durch Zeitungsartikel verdienen. Das Elend, das er täglich um sich herum erlebt, hat ihn verbittert; seine Neigung zu sozialer Kritik verhindert, daß er gesellschaftlich anerkannt wird.

Eines Tages lernt er Odette Santiag, die weiße Gattin eines reichen Ministers, kennen, und eine verzweifelte und brutale Liebe beginnt: Odette macht diesen Seitensprung nur aus Langeweile und Neugier, wird aber Desruisseaux hörig; dieser benutzt die Frau nur für seine Rache an einer Gesellschaft, in die er nie aufgenommen werden wird.

Anthony Lespès: *Les semences de la colère* (1949)

Die haitianische Regierung wollte die Überlebenden des Blutbades in der Dominikanischen Republik in einer bisher unbewohnten Gegend in einer modernen landwirtschaftlichen Kolonie ansiedeln. Das Scheitern dieses historischen wirklichen Unternehmens ist das Thema des Romans.

Mit Hilfe der Schadenersatzzahlungen der Dominikanischen Republik wird eine perfekte Organisation zusammengestellt und mit dem modernsten Maschinen- und Saatmaterial ausgerüstet. Zunächst geht alles gut: das Land wird verteilt, Häuser werden gebaut.

Doch die erste Ernte geht im überreichlichen Regen zugrunde, die beiden folgenden verdorren, da nun kein Regen mehr kommt. Eine weitere Unterstützung der Regierung bleibt aus. Die Siedler kommen von ihren furchtbaren Erlebnissen in der Dominikanischen Republik nicht los; sie haben keine Kraft mehr; Streit und Eifersüchteleien kommen auf. Die Bauern der Umgebung, die die Neuansiedlung ohnehin nicht gern gesehen haben, bereiten immer neue Schwierigkeiten. Ein Siedler nach dem anderen verläßt die Kolonie, viele kehren sogar in die Dominikanische Republik zurück.

Die letzten in der Siedlung Verbliebenen werden durch die Nachricht aufgeschreckt, daß die Dominikaner in Haiti eingefallen seien. Die Bauern eilen zu den Waffen, um den Boden zu verteidigen, und für kurze Zeit herrscht wieder Einigkeit. Doch die Nachricht erweist sich glücklicherweise als falsch.

Edris Saint-Amand: *Bon Dieu rit* (1952)

Die Bewohner des Bauerndorfes Diguaran leben in größtem Elend und müssen,

wenn sie nicht verhungern wollen, ihre Arbeitskraft dem Großgrundbesitzer Octave Cyrille für ein Spottgeld zur Verfügung stellen. Dieser kann sich jede Form der Ausbeutung und Grausamkeit leisten, denn er wird von dem Chef der Landpolizei, Origène, und dem Richter, Boisrond, gedeckt, da er beide regelmäßig besticht. Pastor Henri und Pater Antoine, die Vertreter der evangelischen und der katholischen Kirche, nutzen die Verzweiflung der Bauern aus, um diese unter ihre Botmäßigkeit zu bringen. So beschuldigen sich die Anhänger der beiden Konfessionen gegenseitig, durch falschen Glauben eine Besserung der Lage der Bauern zu verhindern; der Religionskampf lenkt die Dorfbewohner von den wahren Urhebern ihres Unglücks ab.

Das Schicksal des Dorfes spiegelt sich in dem Niedergang der Familie des Prévilus, die im Mittelpunkt des Romans steht. Prévilus hat drei Viertel seines Landes verloren, da er es als Pfand für eine Schuld gegeben hatte, die er nicht bezahlen konnte. Seine Tochter Marilisse, die als Dienstmädchen in der Stadt ein besseres Leben gekannt hat, wird als Mätresse des Lehrers Simon Mareu mißhandelt. Nur Prévilien, der Sohn, kann nicht resignieren. Als seine Frau von Octave Cyrille geschlagen wird und dadurch eine Fehlgeburt hat, will Prévilien den Pflanzer verklagen. Doch mit Hilfe des bestochenen Richters gewinnt Octave den Prozeß. Um die Strafe zu bezahlen, muß Prévilien sein Land verkaufen.

Prévilus aber will seinen Sohn nicht mehr bei sich aufnehmen, da er selbst Protestant ist, Prévilien jedoch noch dem Voduglauben anhängt. So verläßt dieser das Dorf, um sich anderswo eine Existenz aufzubauen.

Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (1955)

Hilarion, ein halbverhungertes Taugenichts, wird bei einem Diebstahl verhaftet und kommt, nachdem er von der Polizei fast zu Tode geprügelt worden ist, ins Gefängnis. Dort lernt er einen gefangenen Kommunisten, Pierre Roumel, kennen, der ihm nach der Entlassung Arbeit verspricht. So geht Hilarion nach Verbüßung seiner Strafe mit einem Empfehlungsbrief Roumels zu dessen Mutter und findet durch ihre Vermittlung tatsächlich Arbeit. Durch Roumel lernt Hilarion noch eine Reihe anderer Kommunisten kennen, darunter einen Doktor, Jean-Michel, der ihn von seinen epileptischen Anfällen heilt.

Hilarion gründet nun mit Claire-Heureuse, die er nach seiner Entlassung kennengelernt hat, einen Hausstand. Durch seine Arbeit und einen kleinen Laden findet er ein Auskommen. Auf Anregung seiner kommunistischen Freunde besucht er eine Abendschule. Die Ideologie dieser Freunde aber lehnt er ab: Er, Hilarion, möchte eine sofortige bewaffnete Revolution, die Kommunisten jedoch praktizieren den gewaltlosen Widerstand durch Flugblätter und Zeitungen.

Als Claire-Heureuse ein Kind erwartet, ereignet sich eine Reihe von Unglücksfällen: Hilarion verliert seine Arbeit und büßt bei einem Großbrand seinen ganzen Besitz ein. Nun ist er gezwungen, als Plantagenarbeiter nach Macoris in die Dominikanische Republik zu gehen. Auch dort lernt er einige Kommunisten kennen. Bald nach seiner Ankunft in der Dominikanischen Republik bricht unter den Zuckerplantagenarbeitern ein Streik aus. Dominikanisches Militär mäht die Streikenden erbarmungslos mit Maschinengewehrsalven nieder. Dies ist der Auftakt zu dem großen historischen Blutbad unter den Haitianern in der Dominikanischen Republik.

Mit seiner Frau und dem vor kurzem geborenen Kind flieht Hilarion zur hai-

tianischen Grenze. Sie werden von Polizisten mit dressierten Hunden verfolgt; das Kind stirbt, und Hilarion wird erschossen, als er mit seiner Frau den Grenzfluß durchschwimmt. Sterbend bekennt er Claire-Heureuse, daß er sich geirrt habe, und fordert sie auf, von nun an die kommunistische Partei zu unterstützen.

Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (1957)

Der Roman hat verschiedene, parallellaufende Handlungen, die sich erst gegen Ende vereinigen. Er beginnt mit der Schilderung der Familie Osmín: Die Händlerin Céphise Osmín hat drei Söhne, denen sie eine gute Erziehung angedeihen ließ, um ihnen den gesellschaftlichen Aufstieg zu ermöglichen, der ihr selbst verwehrt blieb: Carles hat zwar sein Studium beendet, lebt jedoch ohne Arbeit immer noch bei der Mutter; Diogène ist Priester geworden und möchte sich im Kampf gegen den Vodukult eine glänzende Karriere aufbauen; Edgar schließlich ist Polizeioffizier und wird wie Diogène in ein kleines haitianisches Dorf an der dominikanischen Grenze geschickt, um die Bauern zugunsten einer amerikanischen Gesellschaft zu enteignen und die Befolgung des katholischen Glaubens durchzusetzen.

Die Gegenspieler der Brüder sind Bois d'Orme und Gonaïbo. Bois d'Orme, der Houngan des Dorfes, führt ein patriarchalisch gerechtes Regime über die Bauern. Er hilft überall dort, wo Not am Mann ist, und sein Schiedsspruch wird von den Bauern anerkannt. Er muß jedoch vor der Kampagne gegen den Vodu zurückweichen und stirbt, nachdem er seine Kultstätten vernichtet und den bösen Zauberer des Dorfes, Danger Dossous, besiegt hat.

Gonaïbo ist in der wilden Savanne bei seiner halbverrückten Mutter aufgewachsen. Er ist menschen scheu und lebt mit den Tieren und Pflanzen der Savanne auf vertrautem Fuß. Doch auch sein Lebensbereich wird durch die Ankunft der Amerikaner zerstört; nach vergeblichen Sabotageakten gegen deren Maschinen trifft er Carméleau Melon, der in der Fremde umhergezogen ist und dort gelernt hat, daß der Mensch sich nur auf seine Arbeit und seine Kraft verlassen darf. Zusammen mit ihm verläßt Gonaïbo seine Wildnis und zieht mit seiner Geliebten Harmonise, der Tochter des verstorbenen Houngan, zu Holzfällern, wo ihn Arbeit und ein anderes, zeitgemäßeres Leben erwarten.

Die Geschichte der Familie Osmín endet tragisch. Edgar Osmín wird bei der Enteignung des Dorfes von einem Bauern getötet, und der Priester Diogène irrt nach der Zerstörung der Vodutempel wahnsinnig durch die Wälder.

Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement* (1959)

Im Gegensatz zu seinen an Ereignissen reichen früheren Romanen beschränkt Alexis in diesem Buch die Handlung auf das Entstehen einer Liebe zwischen zwei Menschen. Der stark idealisierte Held des Romans, der Mechaniker El Cauchó, lernt in Haiti das kubanische Freudenmädchen La Niña kennen. La Niña kann ihr Leben und ihren Beruf nur durch die Einnahme von Drogen und lesbische Liebe ertragen; sie lebt von einem Tag zum anderen und hat ihre Vergangenheit vergessen. Während der sieben Tage der Karwoche entdecken die beiden Menschen sich selbst, ihr Schicksal und ihre Identität. Durch seine Kraft und Menschlichkeit kann El Cauchó La Niña wieder echte Liebe erleben lassen. Am Ostersonntag verläßt sie das Bordell, um mit El Cauchó zusammenzuleben, wenn sie seiner würdig geworden ist.

Einige eingeflochtene Episoden, wie die Rettung eines Kindes durch El Cauchó, sein Faustkampf mit betrunkenen amerikanischen Marinesoldaten und der Selbstmord des alternden Freudenmädchens La Rubia, dienen dazu, das Milieu der Vergnügungsviertel von Port-au-Prince zu beschreiben und die sozial-kritische Tendenz dieses Romans zu unterstreichen, den Alexis selbst als seinen besten bezeichnet hat.

Marie Chauvet: *Fille d'Haïti* (1954)

Lotus Degrave ist ein hartes und egoistisches Mulattenmädchen. Doch im Grunde ihres Wesens ist sie sehr unsicher: Sie kennt sich selbst und ihre Reaktionen nicht, kann ihre Hautfarbe nicht akzeptieren und haßt ihre Mutter, da diese sich prostituiert hatte. Durch ihren Geliebten, George Caprou, und durch den bibelkundigen Schuster Charles erkennt sie jedoch ihre Aufgabe, die Armen zu lieben und ihnen zu helfen. Als sie dann noch erfährt, daß ihre Mutter sich nur verkauft hatte, um dem vaterlosen Mädchen eine sichere Zukunft zu verschaffen, kann sie zu sich selbst finden, und ihre nervösen Krisen kommen nicht wieder.

George und Lotus unterstützen einen Regierungsumsturz, der eine Besserung der Lage verspricht und schließlich einen schwarzen Präsidenten an die Macht bringt. Ihre Enttäuschung ist groß, als nach dem Umsturz eine allgemeine Mulattenverfolgung einsetzt. Sie verlieren ihre Einkünfte und werden gedemütigt. Als George aus Gerechtigkeitssinn einen Armen gegen einen der neuen schwarzen Machthaber verteidigt, muß er fliehen und sich verstecken. Sein schwarzer Widersacher vergewaltigt Lotus, um das Versteck ihres Geliebten zu erfahren, und auch Lotus muß fliehen.

Als George von der Vergewaltigung erfährt, tötet er seinen Feind. George und Lotus warten nun in einem Versteck auf eine Änderung der Lage. George kommt jedoch noch vorher ums Leben, als er ein Kind retten will. Lotus gründet später einen Kindergarten, in dem sie elternlose arme Kinder aufzieht: Sie hat ihre Lebensaufgabe gefunden.

Marie Chauvet: *Fonds des Nègres* (1961)

Dieser 1960 mit dem Preis „France-Antilles“ ausgezeichnete Roman ähnelt in vielem dem *Gouverneurs de la rosée* von Jacques Roumain.

Das Mulattenmädchen Marie-Ange kommt auf Besuch in das Dorf, das ihre Mutter vor langen Jahren verlassen hatte, um Dienstmädchen in der Stadt zu werden. Sie ist über das Elend, die Unwissenheit und den Fatalismus der Bauern entsetzt, doch glaubt sie, sich für den Aufenthalt mit dem mitgebrachten Geld das Leben so einrichten zu können, wie sie es gewöhnt ist. Da kommt die Nachricht, daß ihre Mutter inzwischen gestorben ist, und ihr Geld ist auf merkwürdige Weise verschwunden. Nur widerwillig schickt sie sich darein, in dem Dorf bei ihrer Großmutter zu bleiben und das Leben der Bauern zu teilen. Besonders mit deren unbedingtem Glauben an den Vodou kann sie sich nicht abfinden. Der Houngan Beauville ist jedoch sehr fortschrittlich gesinnt und benützt den Glauben der Bauern nur zu ihrem eigenen Wohl: Da sie nicht einsehen, was getan werden muß, um die Lage zu bessern, gibt er seine Befehle als die Befehle der Götter aus.

Doch es wird noch schlimmer: Aus der Stadt kommen Landvermesser und wollen den Bauern ihr Land nehmen, obwohl diese rechtmäßige Besitztitel haben. Beauville gibt jetzt vor, die Götter hätten den Befehl erteilt, daß die

Bauern eine Genossenschaft gründen sollten. Facius, ein junger Bauer, der eine bessere Erziehung erhalten hat und daher nicht so fatalistisch denkt, gibt hierfür sein ganzes Geld, das er in der Stadt verdient hat. Gemeinsam ziehen nun alle Dorfbewohner bis zur Regierung und erreichen, daß die Enteignung rückgängig gemacht wird.

Hubert Papailler: *Laboueurs de la mer* (1959)

Der Verfasser, ein Priester, beschreibt in dieser Chronik das elende Leben der Sisalschneider von Dérac im Nordosten Haitis.

Alcibiade, ein Sisalschneider, überläßt seinen Arbeitsplatz aus Nächstenliebe einem noch Ärmeren. Auf dem Heimweg wird er durch einen Gewehrshuß schwer verletzt; ein Mechaniker, der Perlhühner erlegen wollte, hat diesen Jagdunfall verursacht.

Nach seiner Gesundung organisiert Alcibiade einen Streik, um eine allgemeine Lohnerhöhung durchzusetzen. Der Streik glückt, Alcibiade verhungert jedoch. Um diesen Handlungsfaden ranken sich viele Episoden, die das Elend der Arbeiter beschreiben: Die Tochter Dalilas will ihr letztes Kind vor dem Tode an Tuberkulose retten und erhängt sich daher auf Rat eines Houngans; Odilon, ein Habenicht, rettet das Kind eines reichen Amerikaners und verschmäht stolz die angebotene Belohnung; die Amerikanerin Gwendoline übernimmt die Erziehung des kleinen Geretteten und bewahrt ihn damit vor dem Rassenvorurteil. Im Sinne seiner Religion versucht Pater Papailler in seinen Schilderungen das Klischee Schwarz-Weiß und Ausgebeuteter und Ausbeutender zu durchbrechen.

III. ANMERKUNGEN UND BELEGSTELLEN

(Der Titel des zitierten Werkes wurde nur angegeben, wenn in der Bibliographie mehrere Werke desselben Autors aufgeführt sind. Die hinter dem Titel bzw. dem Namen des Autors in Klammern angegebene römische Zahl bezeichnet den Teil der Bibliographie, in dem das Werk verzeichnet ist.)

EINFÜHRUNG

- ¹ Vgl. G. von Wilpert (III), S. 314.
- ² Rosemarie Fleischmann (III), S. 1.
- ³ Gouraige (III), S. 441.
- ⁴ G. R. Coulthard (III), S. 3.
- ⁵ Pompilus, Frères de l'Instruction Chrétienne: *Manuel illustré d'histoire de la littérature haïtienne* (III), S. 177.
- ⁶ Ibid., S. 179.
- ⁷ Jahn, *Die neoafrikanische Literatur* (III), S. VII.
- ⁸ Ibid., S. VIII.
- ⁹ Für die Erklärung kreolischer Ausdrücke siehe Anhang, Teil IV.
- ¹⁰ Viatte (III), S. 441.
- ¹¹ Aus der Fülle der Kulturdefinitionen von Soziologen und Sozialpsychologen wollen wir zwei herausgreifen, die auch darüber Auskunft geben, in welchem Sinne „Kultur“ in dieser Arbeit verwendet wird:
„I define Culture as a primarily mental or psychological, as nonbiological learned behavior ultimately derivable from the nerves and brain cells of the personnel comprising a given society and a given time“ (Mead/Métraux, III, S. 58).
„A culture ist the configuration of learned behavior and results of behavior whose component elements are shared and transmitted by the members of a particular society“ (Ralph Linton, III, S. 32).
- ¹² R. E. Park, (III).

ERSTER TEIL

I. DIE SOZIALEN VERHÄLTNISSE IN HAITI UND IHRE HISTORISCHE ENTWICKLUNG

- ¹ Vgl. die Werke von Arthur Ramos, Fernando Henriques und Michel Leiris (III), die Gesellschaftsanalysen auf den verschiedenen Antilleninseln geben.
- ² Nach Moreau de Saint-Méry (III), 1. Bd., S. 285.
- ³ Ibid., S. 47 ff. Mit ähnlichen Überlegungen beschäftigt sich Courlander (III), S. 349.
- ⁴ G. Debien (III), S. 24.
- ⁵ Moreau de Saint-Méry (III), S. 55.
- ⁶ Jean Fouchard (III).
- ⁷ James (III) schildert die Wertverschiebung innerhalb der Sklavenschicht, die sich auf militärischem Gebiet offenbart: „Like their more educated white masters, the slaves hastened to deck themselves with all the trappings and

titles of the military profession. The officers called themselves generals, colonels, marshals, commanders, and the leaders decorated themselves with scraps of uniforms, ribbons and orders which they found on the plantation or took from the enemy killed in the battle.“ (S. 93/94)

⁸ Moreau de Saint-Méry (III), S. 72.

⁹ Nach Herskovits: *Life in an Haitian Valley* (III).

¹⁰ Leyburn (III), S. 138.

¹¹ Ibid., S. 179.

¹² Vgl. bei Leyburn (III), S. 18, und Jean Fouchard (III), S. 104.

¹³ Leiris (III), S. 23.

¹⁴ Leyburn (III), S. 19.

¹⁵ Price-Mars: *Formation ethnique, folk-lore et culture du peuple haïtien* (II), S. 30.

¹⁶ Duvalier, Denis: *Le problème des classes à travers l'histoire d'Haïti* (II), S. 76.

¹⁷ Ibid., S. 6.

¹⁸ James (III), S. 43.

¹⁹ Einer der direkten Anlässe zum Krieg war die Tatsache, daß eine Mulatten-delegation beim französischen Parlament die Anerkennung der Mulatten als Vollbürger erreicht hatte. Nach Saint-Domingue zurückgekehrt, wollten die Mulatten diese Rechte in Anwendung gebracht wissen. Die Weißen reagierten mit einer großen Mulattenverfolgung, wodurch sie sich diese natürlichen Verbündeten zu Feinden machten.

²⁰ Zum Beispiel ist zur Zeit Dessalines (und auch Roi Christophe) sehr „in Mode“. Duvalier sieht sich als geistigen Nachfolger Dessalines', der auch schwarz, bescheidener Herkunft und Anhänger einer starken präsidentiellen Macht war.

²¹ Leyburn (III), S. 81.

²² Ibid., S. 110.

²³ In: Price-Mars: *La République d'Haïti et la République Dominicaine* (III), 1. Bd., S. 39.

²⁴ Leyburn (III), S. 316/317.

²⁵ Dies wird sehr gut dargestellt bei Price-Mars: *La République d'Haïti* ... Bd. 2, S. 160.

²⁶ Duvalier, Denis: *Le problème des classes* ... (II), S. 86.

²⁷ Baguidy (III), S. 10.

²⁸ Ein reicher Neger ist ein Mulatte, ein armer Mulatte ist ein Neger.

²⁹ Leyburn (III), S. 109.

³⁰ Price-Mars: *La République d'Haïti* ... (III), 1. Bd., S. 101.

³¹ Um Statistiken ist es in Haiti so schlecht bestellt, daß man nicht einmal die Gesamtbevölkerung des Landes genau kennt. Offiziell wird Haiti von dreieinhalb Millionen Menschen bewohnt, nach kompetenten Schätzungen muß man allerdings mit etwa fünf Millionen Menschen rechnen. Sozialstatistische Angaben sind noch unzuverlässiger.

Die von uns verwendeten Zahlen beruhen auf den Schätzungen kompetenter Stellen und auf den Angaben in den Aufsätzen von Maurice Lubin: „Quelques aspects de l'économie haïtienne“ und von Juan R. Cruz: „El Caribe en Cifras“, beide erschienen in dem Handbuch, das von Andic und Mathews in Puerto Rico herausgegeben wird (III).

³² Siehe den Artikel von Ricot (III).

- ³³ Siehe die Diskussion über die Vor- und Nachteile einer Massenbildung zu dieser Zeit, die Hénock Trouillot aufzeichnet (III, S. 114).
- ³⁴ Besonders bezeichnend dafür ist, daß mit Einverständnis der haitianischen Regierung von der kongolesischen Regierung und der UNESCO Fachkräfte in Haiti für den Kongo angeworben werden. Haiti besitzt eine große Zahl fähiger Fachkräfte, die wegen Kapitalmangels nicht im Lande eingesetzt werden können. Um nicht durch eine große Zahl arbeitsloser Akademiker einen Unruheherd zu schaffen, zieht die Regierung es vor, diese Leute ins Ausland zu schicken.
- ³⁵ Pressoir (II), S. 64.
- ³⁶ In Jamaica werden Kulte dieser Art „Obeah“ und „Pocomonia“, in Kuba „Náñiguismo“, in Brasilien „Macumba“ und „Candomblé“ genannt. So, wie sich die Gesellschaftsstrukturen dieser Länder ähnlich sind, ähneln sich auch die Kulte, obgleich die Herkunft der Vorväter dieser Neger verschieden ist, je nach den Niederlassungen der früheren Kolonialreiche in Afrika. Über Jamaika berichtet Henriques (III), über Brasilien Roger Bastide, über Martinique und Guadeloupe Michel Leiris (III); Gesamtdarstellungen wurden von Ramos (III) und Jahn in *Muntu* versucht.
- ³⁷ Da wir hier nicht in die Auseinandersetzungen über den Vodü eingreifen wollen, verzichten wir in diesem Abschnitt auf Belege. Die Darstellung geht auf eigene Beobachtungen sowie auf die Werke von Métraux, Courlander und Maximilien (Bibliographie, 3. Teil) zurück.
- ³⁸ Entspricht der Vorstellung vom „Werwolf“ in Europa.
- ³⁹ Siehe Leyburn (III), S. 97.
- ⁴⁰ Siehe Kapitel 19.
- ⁴¹ Die Niedermetzlung haitianischer Zuckerarbeiter durch dominikanisches Militär vom 2. bis zum 4. Oktober 1937 wird wohl nie ganz aufgeklärt werden. Siehe dazu Kap. 19.
- ⁴² Auswanderung von Haiti nach Kuba:
- | | |
|------|-------|
| 1921 | 12483 |
| 1923 | 639 |
| 1924 | 21613 |
| 1930 | 5216 |
| 1931 | 22 |
| 1939 | 7 |
- 1937 sollen etwa 60 000 Haitianer in der Dominikanischen Republik gewesen sein. (Angaben nach Jean-Baptiste Romain, III.)

II. DIE SOZIALPSYCHOLOGISCHE BEGRÜNDUNG DES LITERARISCHEN ENGAGEMENTS

- ¹ Asien ist nur scheinbar ausgenommen, da die meisten Länder dieses Kontinents eine traditionelle Literatur besitzen. Andererseits ist jedoch auch der Wert dieser Literatur in den asiatischen Entwicklungsländern selbst sehr umstritten: Sie wird nicht mehr als „zeitgemäß“ angesehen. Siehe dazu: Wertheim: „Die kulturelle Erneuerung in der indonesischen Gesellschaft“, in Heintz (III), S. 473.
- ² Bei diesem funktionalistischen Ansatz sind wir uns der realtypischen Existenz dysfunktionaler oder neutraler Kulturelemente und Teilnehmer bewußt. Da wir jedoch arbeitstechnisch zunächst vom sich erhaltenden und integrierten Kultursystem ausgehen und von dort erst zu desintegrierten

Systemen fortschreiten, glauben wir, idealtypisch die dysfunktionalen Elemente zunächst vernachlässigen zu dürfen.

- ³ Mead (III), S. 7.
- ⁴ Behrendt (III), S. 17 ff.
- ⁵ Malinowski (III), S. 51 ff.
- ⁶ Georges Balandier gibt eine Schilderung der Verhaltensweisen von Arbeitern in Afrika: „Gemeinsame Merkmale der afrikanischen Evolués“, in Heintz (III), S. 201 f.
Die Ähnlichkeit der Verhaltensweisen dieser Arbeiter mit einer entsprechenden Schicht in Haiti weist darauf hin, daß in bestimmten Punkten die sozialen Strukturen der Entwicklungsländer vergleichbar sind.
- ⁷ Nach Ogburn: *Social Change with Respect to Cultural and Original Nature*, New York 1922.
- ⁸ Behrendt (III), S. 15.
- ⁹ René Victor (III), S. 28/29.
- ¹⁰ J. C. Dorsainvil (III), S. 43.
- ¹¹ Ibid., S. 60.
- ¹² Herskovits (III), S. 294/295.
- ¹³ Firmin: M. Roosevelt, Président des États-Unis, et la République d'Haïti (II), S. 373.
- ¹⁴ Sylvain Georges im Vorwort zu Etzer Vilaire (I), S. XXVI.
- ¹⁵ Firmin: M. Roosevelt, Président . . . (II), S. IX.
- ¹⁶ Hannibal Price (II), S. VII.
- ¹⁷ Firmin: *De l'égalité des races humaines* (II), S. 277.
- ¹⁸ Janvier: *L'égalité des races* (II), S. 24.
- ¹⁹ Leyburn (III), S. 133.
- ²⁰ Sir Spenser St. John, lange Jahre Diplomat in Haiti, verfaßte in den achtziger Jahren ein Werk: *Hayti, or the Black Republic*, in dem er nicht sehr wohlwollend über das Land berichtete. Besondere Entrüstung in Haiti erregte seine Beschuldigung, im Vodukult sei der Kannibalismus Brauch.
- ²¹ Demesvar Delorme (II), S. 180/181.
- ²² Louis Joseph Janvier, *La République d'Haïti et ses visiteurs* (II).
- ²³ James G. Leyburn, S. 107.
- ²⁴ René Victor (III), S. 42.
- ²⁵ Unter „Retroggression“ verstehen wir, gemäß der Terminologie von Behrendt, den Versuch einer Gruppe, die sich aus einem Kulturwandel ergebenden Spannungen durch eine bewußt entgegengesetzte Bewegung zu lösen.
- ²⁶ Lorimer Denis in dem Aufsatz: „En guise d'hommage“, in dem Sammelband: *Témoignages sur la vie et l'œuvre du Dr. Jean Price-Mars* (II), S. 245.
- ²⁷ Vor allem hierin erblickten die Haitianer die Bestätigung der amerikanischen Vorurteile. Die Schließung der Schulen in der Provinz hatte eine Nachwirkung in der Literatur, da aus dieser „verlorenen Generation“, die sich zur Landwirtschaft verdammt sah, zahlreiche indigenistische Schriftsteller kamen, z. B. J. F. Brierre, Robert Lataillade, etc.
- ²⁸ Die amerikanische Regierung schickte zunächst hauptsächlich Soldaten aus den Südstaaten, „on the theory that they should, from long acquaintance with Negroes, know how to 'handle' them“ (Leyburn III, S. 303).
- ²⁹ Jean Price-Mars: *De Saint-Domingue à Haïti* (II), S. 97.
- ³⁰ Auch die mögliche Assimilierung an den amerikanischen Lebensstil wurde

von manchen haitianischen Intellektuellen zunächst begrüßt: Man sah in der Nachahmung des amerikanischen Pragmatismus eine Möglichkeit zur Verbesserung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in Haiti. Taktlosigkeit und Vorurteile der Amerikaner ließen diese Neigungen schon bald verschwinden. Der Widerstreit der verschiedensten Ideologien zu dieser Zeit wird von Léon Laleau in *Le choc*, Port-au-Prince 1932, beschrieben.

- ³¹ Kléber Georges-Jacob: „La position du Dr. Jean Price-Mars dans l'évolution de la pensée haïtienne“, in: *Témoignages sur la vie ...* (II), S. 237.
- ³² Price-Mars: *Ainsi parla l'oncle* (II), S. II.
- ³³ Price-Mars: *Formation ethnique, folk-lore et culture ...* (II), S. 85.
- ³⁴ Ibid., S. 144.
- ³⁵ Price-Mars: *Ainsi parla l'oncle* (II), S. III.
- ³⁶ Ibid., S. II.
- ³⁷ Ibid., S. 220.
- ³⁸ Ibid., S. 221.
- ³⁹ Ibid., Titel.
- ⁴⁰ Price-Mars: *Formation ethnique, folk-lore et culture ...* (II), S. 145.
- ⁴¹ Price-Mars: *Ainsi parla l'oncle* (II), S. 196.
- ⁴² Ibid., S. 192.
- ⁴³ Price-Mars: *De Saint-Domingue à Haïti* (II), S. 73/74.
- ⁴⁴ Gouraige: „Le Dr. Price-Mars, chef d'école et critique littéraire“, in: *Témoignages sur la vie ...* (II), S. 65.
- ⁴⁵ Als „Griots“ wird eine Kaste von fahrenden Sängern in Westafrika bezeichnet.
- ⁴⁶ Carl Brouard: *Que sont les Griots?* (II), S. 467.
- ⁴⁷ Carl Brouard: *L'art au service du peuple* (II), S. 154.
- ⁴⁸ Price-Mars: *Ainsi parla l'oncle* (II), S. 64.
- ⁴⁹ René Piquion: *Crépuscule de mythes* (II), S. 33.
- ⁵⁰ Price-Mars: *Pour servir à l'histoire de l'évolution de la pensée* (II), S. 441.
- ⁵¹ Price-Mars: *Ainsi parla l'oncle* (II), S. 1.
- ⁵² Ibid., S. 2.
- ⁵³ Ibid., S. III.
- ⁵⁴ Ibid., S. 200.
- ⁵⁵ Ghislain Gouraige (III), S. 302.
- ⁵⁶ Siehe hierzu Kap. 21.
- ⁵⁷ Duvalier, Denis: *L'essentiel de la doctrine des Griots* (II), S. 153.
- ⁵⁸ So charakterisiert Viatte (III) diese Epoche auf S. 435 und an anderen Stellen.
- ⁵⁹ Carl Brouard: *Pourquoi la Revue „Les Griots“ a été fondée* (II), S. 302.
- ⁶⁰ Duvalier, Denis: *Le problème des classes ...* (II), S. XII.
- ⁶¹ L. S. Senghor: „Hommage à l'oncle“, in: *Témoignages sur la vie ...* (II), S. 3.
- ⁶² Victor: *Vues sociologiques*, S. 135, zitiert bei Viatte (III), S. 437.
- ⁶³ Brierre: *Province* (I), S. 173.
- ⁶⁴ Victor (III), S. 34.
- ⁶⁵ Jedesmal, so berichteten uns die älteren Leute in Haiti, wenn ein Schiff aus Frankreich im Hafen von Port-au-Prince anlegte, stand eine große Menschenmenge am Pier, weniger, um die Ankommenden zu erwarten, sondern um die neueste Mode aus Paris zu sehen, die neuesten Ideen zu hören, die neuesten Bücher zu erhalten und um über die Erlebnisse der Ankommenden

- zu hören. Paris bestimmte trotz seiner großen Entfernung das ganze Leben der Elite. (Siehe dazu auch Kap. 9 und 17.)
- ⁶⁶ Einzelheiten dazu in Kapitel 22.
- ⁶⁷ Einzelheiten dazu ersehe man aus Kapitel 20 und 22.
- ⁶⁸ Kesteloot (III), S. 110.
- ⁶⁹ Ibid., S. 111.
- ⁷⁰ Ibid., S. 114.
- ⁷¹ Jahn: *Muntu* (III), S. 212.
- ⁷² Alexis Kagame: *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre*, Brüssel 1955.
- ⁷³ Davidson (III), S. 28.
- ⁷⁴ Frobenius: *Kulturgeschichte Afrikas* (III).
- ⁷⁵ Untertitel zu der Haitianischen Literaturgeschichte von Duraciné Vaval (III).
- ⁷⁶ Jahn: *Muntu* (III), S. 17.
- ⁷⁷ Ibid., S. 18.
- ⁷⁸ Ibid., S. 20.
- ⁷⁹ Siehe den Aufsatz von L. S. Senghor: „Der Geist der neofrikanischen Kultur“, in: Jahn: *Schwarze Ballade* (III).
- ⁸⁰ Jahn: *Muntu* (III), S. 238.
- ⁸¹ L. S. Senghor: „Der Geist der neofrikanischen Kultur“, in: Janheinz Jahn: *Schwarze Ballade* (III), S. 221.
- ⁸² Ibid., S. 220.
- ⁸³ Jahn: *Schwarze Ballade* (III), Vorwort S. 5.
Jahn distanziert sich deutlich von den Theorien über eine rassistisch erklärte Kunstauffassung des Negers.
- ⁸⁴ Bei Kesteloot (III), S. 111.
- ⁸⁵ Ibid., S. 111.
- ⁸⁶ L. S. Senghor: „Der Geist der neofrikanischen Kultur“, in: Jahn: *Schwarze Ballade* (III), S. 223 und 224.
- ⁸⁷ Jahn: *Muntu* (III), S. 160 ff.
- ⁸⁸ Bei Tutuola und südafrikanischen Negerautoren, die sich auch auf die alte afrikanische Mythologie stützen, finden wir zwar auch eine starke Bildhaftigkeit der Sprache sowie die Verwendung von Symbolen und symbolischen Vorgängen. Wenn wir jedoch Tutuola als den „reinsten Ausdruck neofrikanischer Prosa“ (Jahn: *Muntu*, S. 219) sehen, so müssen wir die engagierten afrikanischen Prosaautoren aus der neofrikanischen Literatur ausscheiden.
- ⁸⁹ Vgl. Kesteloot (III), S. 44.
- ⁹⁰ Ibid., S. 229.
- ⁹¹ Ibid., S. 95.
- ⁹² Siehe Kapitel 20.
- ⁹³ Coulthard (III), S. 61.
- ⁹⁴ Ibid., S. 61.
- ⁹⁵ Ibid., S. 68.
- ⁹⁶ Unter Assimilierung verstehen wir die Angleichung einer Kultur an die andere, also einen einseitigen Vorgang; Akkulturation bedeutet hingegen die Verschmelzung zweier Kulturen zu einem neuen Ganzen.
- ⁹⁷ Piquion: *Les „Trois Grands“ de la Négritude* (II).
- ⁹⁸ Über die Widersprüche im haitianischen Roman durch den Gegensatz: Fortschritt — Primitivismus siehe Kapitel 20.
- ⁹⁹ Jahn: *Muntu* (III), S. 15.

- ¹⁰⁰ Ibid., S. 16.
¹⁰¹ Bei: Traoré (III), S. 132.
¹⁰² Piquion: *Les „Trois Grands“ de la Négritude und Négritude* (II).
¹⁰³ Coulthard (III), S. 62.
¹⁰⁴ Siehe Zusammenfassung, Teil d).
¹⁰⁵ Kesteloot (III), S. 41.
¹⁰⁶ Piquion: *Les „Trois Grands“ de la Négritude* (II), S. 20.
¹⁰⁷ Jahn: *Muntu* (III), S. 63.

III. DER HAITIANISCHE AUTOR UND SEINE LESERSCHAFT

- ¹ Gouraige (III), S. 9.
² Siehe Leyburn (III), S. 9/10.
³ Price-Mars: *La République d'Haïti* ... (III), 1. Bd., S. 117.
⁴ Ibid., S. 108.
⁵ Im Vorwort zu Vilaire (I), XXVII.
⁶ Vastey: *Le système colonial dévoilé*, 1814, S. VII ff. Zitiert bei Viatte (III), S. 336.
⁷ Firmin: *M. Roosevelt, Président* ... (II), S. 485.
⁸ Firmin: *De l'égalité des races humaines* (II), S. 467.
⁹ Ibid., S. 444.
¹⁰ Janvier: *L'égalité des races* (II), S. 26 ff.
¹¹ Moravia (I), S. IV.
¹² Ibid., S. 58.
¹³ Delorme (II), S. 182.
¹⁴ Hippolyte: *Le baiser de Paëul* (I), S. 92.
¹⁵ Ibid., S. 55.
¹⁶ Ibid., S. 59.
¹⁷ Ibid., S. 38. Eine ähnliche Welt bildet den Hintergrund in den Romanen Hibberts (Kapitel 13).
¹⁸ Siehe Zusammenfassung, Teil a).
¹⁹ D'Artéry, im Vorwort zu: Georges Lescouflair (I), S. 9.
²⁰ Georges Sylvain, im Vorwort zu: Etzer Vilaire (I), S. XXXV.
²¹ Gouraige (III), S. 168.
²² Anthony Froude: *English in the West Indies*, zitiert von Leyburn (III), S. 106, Anm. 6.
²³ Delorme (II), S. 183.
²⁴ Bellegarde (II), S. 112.
²⁵ Brierre im Vorwort zu: Robert Lataillade (I), S. IV. Sowohl Brierre als auch Lataillade waren von dem Dekret betroffen. Lataillade starb sehr jung an einer Lungenkrankheit, die er sich durch die Entbehrungen während des Landwirtschaftsstudiums zugezogen hatte. Das Schicksal dieser unfreiwilligen Landwirte schildert Brierre in dem Roman *Province* (I).
²⁶ Zitiert in: *Témoignages sur la vie* ... (II), S. 85.
²⁷ Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement* (I), S. 70.
²⁸ Siehe Anhang.
²⁹ Tafel 3.
³⁰ Tafel 2.
³¹ Tafel 4.

- 32 Tafel 5.
- 33 Siehe Anhang.
- 34 Tafel 5.
- 35 Tafeln 11, 12, 13, 14 und 21.
- 36 Frage 14, Tafel 14.
- 37 Tafel 14.
- 38 Tafel 11. Unter den anderen fällt vor allem die Nennung der Literaturgeschichte von Pradel Pompilus auf. Es sei hervorgehoben, daß dieses Werk ein Schulbuch ist, das von vielen gekauft werden muß. Ähnliches gilt für die Literaturgeschichte von Gouraige.
- 39 Tafel 12.
- 40 Roumain im Vorwort zu Saint-Amand: *Essai d'explication du Dialogue de mes lampes*. Zitiert bei Viatte, S. 469.
- 41 Tafeln 11 und 12.
- 42 Tafel 13.
- 43 Tafel 21.
- 44 Tafel 8 c.
- 45 Hénock Trouillot (III), S. 95, und an anderen Stellen.
- 46 Ibid., Vorwort.
- 47 Ibid., S. 158.
- 48 Ibid., S. 233.
- 49 Ibid., S. 187.
- 50 Ibid., S. 190.
- 51 Ibid., S. 174.
- 52 Ibid., S. 180.
- 53 Ibid., S. 98.
- 54 Viatte (III), S. 478.
- 55 Piquion: *Crépuscule de mythes* (II), S. 29.
- 56 Ibid., S. 19.
- 57 Ibid., S. 20.
- 58 Ibid., S. 43.
- 59 Coulthard (III), S. 98.
- 60 Tafel 24.
- 61 Auch die meisten Schriftsteller stammen aus Städten, also keinesfalls aus der Landbevölkerung. Siehe Tafel 23.
- 62 Im Vorwort (Avertissement), S. 1.
- 63 Tafel 26.
- 64 Tafel 22.
- 65 Tafel 25.
- 66 Tafel 24.
- 67 Tafel 22.
- 68 Piquion: *Les „Trois Grands“ de la Négritude* (II), S. 30.
- 69 Jn-Baptiste Cinéas: *La vengeance de la Terre* (I), S. 10.
- 70 Mathon (I), S. 8.
- 71 Magloire Saint-Aude: *Dialogue de mes lampes* (I), S. XIII.
- 72 Georges Lescouflair (I), S. 29/30.
- 73 Tafel 17.
- 74 Delorme (II), S. 6.
- 75 Ibid., S. 606. Demesvar Delorme war einer der Mächtigsten der Regierung des Präsidenten Salnave, dem er durch eine blutige Revolution zur Macht

- verhalf. Theorie und Praxis sind demnach auch bei ihm sehr unterschiedlich.
⁷⁶ Siehe Kapitel 13.
⁷⁷ Hibbert: *Séna* (I).
⁷⁸ Cinéas: *Le choc en retour* (I), S. 169.
⁷⁹ Ibid., S. 174.
⁸⁰ Ibid., S. 176. Tatsächlich bewarb sich Firmin auch um die Präsidentschaft, wurde von dem Gegenkandidaten Nord-Alexis jedoch knapp geschlagen und mußte ins Exil gehen. Dies wurde von der haitianischen Intelligenz sehr bedauert, um so mehr als Nord-Alexis sehr grausam gegen die Anhänger Firmins vorging.
⁸¹ Tafel 17.
⁸² Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 183.
⁸³ Jadotte und Fardin (III), 1. Bd., S. 15.
⁸⁴ Tafeln 8 a, 8 b, 8 c, 9 a, 9 bc.
⁸⁵ Tafel 9 a.
⁸⁶ Tafel 9 b.
⁸⁷ Cinéas: *La vengeance de la Terre* (I), Vorwort, S. 10.
⁸⁸ Jadotte und Fardin (III), Bd. 1, S. 3.
⁸⁹ Ibid., S. 15.
⁹⁰ Viatte (III), im Vorwort, S. IX.
⁹¹ Jadotte und Fardin (III), S. 3.
⁹² Blair Niles (III), S. 63.
⁹³ Nach den Angaben der Bibliographie von Jahn und eigenen Feststellungen.
⁹⁴ Price-Mars: *Formation ethnique, folk-lore et culture ...* (II), S. 120/121.
⁹⁵ Tafel 28.
⁹⁶ Paul: *Culture, Langue, Littérature* (II), S. 8.
⁹⁷ Pressoir (II), S. 54.
⁹⁸ Paul: *Culture, Langue, Littérature* (II), S. 4.
⁹⁹ Tafel 15.

ZWEITER TEIL

I. HAITI: DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT DER SOZIALEN WIRKLICHKEIT

- ¹ Timoléon Brutus in: Christian Werleigh (I), S. III.
² Frédéric Marcelin: *Thémistocle Epaminondas Labasterre* (I).
³ Ibid., S. 182.
⁴ Ibid., S. 118.
⁵ Ibid., S. 267.
⁶ Ibid., S. 273.
⁷ Hibbert: *Séna* (I), S. 14.
⁸ Ibid., S. 57.
⁹ Ibid., S. 58.
¹⁰ Ibid., S. 17/18.
¹¹ Ibid., S. 90.
¹² Ibid., S. 314.
¹³ Gouraige (III), S. 131.
¹⁴ Hibbert: *Les simulacres* (I), S. 8/9.
¹⁵ Ibid., S. 9.

- 16 Lhérisson: *La Famille des Pitite-Caille* (I), S. 24.
- 17 Ibid., S. 27/28.
- 18 Ibid., S. 89.
- 19 Ibid., S. 41.
- 20 Ibid., S. 76. Halb französisch und halb kreolisch in der Art des Stadtproletariats: „In der Politik muß man wissen, wie man hineinkommt und wie man wieder herauskommt. Darin liegt ihre ganze Macht. Die Politik ist ein Spiel — und wie in jedem Spiel gibt es Gewinn und Verlust.“
- 21 Ibid., S. 94/95.
- 22 Hinzu kommt die „Affaire Firmin“, die vor dem Erscheinungsdatum dieser Werke lag: Firmin, ein bedeutender Schriftsteller, hatte sich um die Präsidentschaft beworben und mußte, als er unterlag, zum Bedauern der haitianischen Intelligenz ins Exil gehen.
- 23 Hibbert: *Séna* (I), S. 314.
- 24 Frédéric Marcelin: *Marilisse* (I), S. 292.
- 25 Ibid., S. 184.
- 26 Ibid., S. 298/299.
- 27 Marie Chauvet: *Fonds des Nègres* (I), S. 40.
- 28 Pétion Savain (I), S. 33/34.
- 29 Duvalier, Denis: *Le problème des classes . . .* (II), S. 75.
- 30 Price-Mars: *Formation ethnique, folk-lore et culture . . .* (II), S. 114.
- 31 Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (I), S. 69.
- 32 Cinéas: *Le drame de la Terre* (I), S. 21.
- 33 Ibid., S. 117/118.
- 34 Marie Chauvet: *Fille d'Haïti* (I), S. 25.
- 35 Saint-Amand (I), S. 171.
- 36 Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 29.
- 37 Ibid., S. 30.
- 38 Lhérisson: *Zoune chez sa ninnaine* (I), S. 58.
- 39 Ibid., S. 58.
- 40 Viatte (III), S. 406.
- 41 Lhérisson: *Zoune chez sa ninnaine* (I), S. 59.
- 42 Savain (I), S. 115.
- 43 Marie Chauvet: *Fonds des Nègres* (I), S. 176/177.
- 44 Jacques Roumain: *Gouverneurs de la rosée*, in: *Œuvres choisies* (I), S. 108.
- 45 Ibid., S. 143.
- 46 Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (I), S. 18.
- 47 Ibid., S. 18.
- 48 Cinéas: *Le choc en retour* (I), S. 185.
- 49 Ibid., S. 186.
- 50 Ibid., S. 189.
- 51 Ibid., S. 207.
- 52 Roy (I), S. 271.
- 53 Cinéas: *La vengeance de la Terre* (I), S. 13 (Vorwort).
- 54 Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 153.
- 55 Marie Chauvet: *Fonds des Nègres* (I), S. 97/98.
- 56 Cinéas: *La vengeance de la Terre* (I), S. 20/21.
- 57 Ibid., S. 28.
- 58 Ibid., S. 132.
- 59 Saint-Amand (I), S. 64.

- 60 Ibid., S. 65.
- 61 Ibid., S. 62.
- 62 Ibid., S. 299.
- 63 Ibid., S. 122.
- 64 Ibid., S. 310.
- 65 Cinéas: *La vengeance de la Terre* (I), S. 21.
- 66 Siehe Kapitel 22.
- 67 Siehe Seite 30 ff.
- 68 Siehe Seite 23 ff.
- 69 Desroy: *Le joug* (I), S. 150.
- 70 Stephen Alexis (I), S. 10.
- 71 Ibid., S. 110.
- 72 Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 63.
- 73 Ibid., S. 183.
- 74 Ibid., S. 187.
- 75 Ibid., S. 188.
- 76 Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (I), S. 91.
- 77 Duvalier, Denis: *Le problème des classes . . .* (II), S. 86.
- 78 Maurice Casséus: *Viejo* (I), S. 204.
- 79 Marie Chauvet: *Fille d'Haïti* (I), S. 222.
- 80 Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement* (I), S. 237.
- 81 Ibid., S. 238.
- 82 Fernand Hibbert: *Séna* (I), S. 152.
- 83 Ibid., S. 153.
- 84 Ibid., S. 243.
- 85 Frédéric Marcelin: *Thémistocle Epaminondas Labasterre* (I), S. 239.
- 86 Ibid., S. 249.
- 87 Hibbert: *Séna* (I), S. 20.
- 88 Ibid., S. 21.
- 89 Brierrre: *Province* (I), S. 100.
- 90 Casséus: *Viejo* (I), S. 100.
- 91 Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (I), S. 91.
- 92 Stephen Alexis (I), S. 80.
- 93 Philippe Thoby-Marcelin u. Pierre Marcelin: *Le crayon de Dieu* (I), S. 57.
- 94 Frédéric Marcelin: *Marilisse* (I), S. 46.
- 95 Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 148.
- 96 Casséus: *Viejo* (I), S. 15/16.
- 97 Marie Chauvet: *Fille d'Haïti* (I), S. 273.
- 98 Ibid., S. 290.
- 99 Jean F. Brierrre: *Province* (I), S. 157.
- 100 Ibid., S. 91.
- 101 Ibid., S. 94.
- 102 Ibid., S. 145.
- 103 Ibid., S. 125.
- 104 Ibid., S. 94.
- 105 Saint-Amand (I), S. 162.
- 106 Magloire Saint-Aude: *Parias* (I), S. 67.
- 107 Brierrre: *Province* (I), S. 184.
- 108 Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement* (I), S. 18.
- 109 Ibid., S. 153.

- ¹¹⁰ Ibid., S. 192.
- ¹¹¹ Ibid., S. 330.
- ¹¹² Ibid., S. 190.
- ¹¹³ Ibid., S. 190.
- ¹¹⁴ Ibid., S. 344.
- ¹¹⁵ Ibid., S. 330.
- ¹¹⁶ J. F. Brierre: *Province* (I), S. 234.
- ¹¹⁷ Ibid., S. 185.

II. FRANKREICH UND NORDAMERIKA — DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM AUSLAND

- ¹ Siehe auch 6. Kapitel, 1. Teil.
- ² Henri Chauvet: *La Fleur d'Or* (I), Vorwort S. 1.
- ³ Beaubrun Ardouin (II), 1. Bd., S. 24.
- ⁴ Hénock Trouillot, (III), S. 306.
- ⁵ Hibbert: *Séna* (I), S. 61.
- ⁶ Ibid., S. 100.
- ⁷ Ibid., S. 126.
- ⁸ Ibid., S. 126. Zum Teil kreolisch: „Rette die Ehre der Rasse, ich setze auf dich, mein Kleiner — gerade so wie man es in der Hahnenkampfarena macht, wenn man seinen Einsatz auf einen guten Hahn setzt.“
- ⁹ Ibid., S. 94.
- ¹⁰ Ibid., S. 95.
- ¹¹ Frédéric Marcelin: *Thémistocle Epaminondas Labasterre* (I), S. 117.
- ¹² Ibid., S. 207.
- ¹³ Stephen Alexis (I), S. 16.
- ¹⁴ Hibbert: *Séna* (I), S. 278.
- ¹⁵ Ibid., S. 33.
- ¹⁶ Hibbert: *Les simulacres* (I), S. 35.
- ¹⁷ Hibbert: *Séna* (I), S. 118.
- ¹⁸ Lhérisson: *La Famille des Pitite-Caille* (I), S. 29.
- ¹⁹ Zum Beispiel das Gedicht: *Ces Allemands* (1872) von Oswald Durand in: Oswald Durand (I), S. 60.
- ²⁰ Siehe Solon Ménos: *L'affaire Lüders*, Port-au-Prince 1897.
- ²¹ Lhérisson: *La Famille des Pitite-Caille* (I), S. 80.
- ²² Ibid., S. 82.
- ²³ Hibbert: *Séna* (I), S. 139.
- ²⁴ Siehe Leyburn (III), S. 110.
- ²⁵ Desroy (I), S. 75.
- ²⁶ Ibid., S. 73.
- ²⁷ Stephen Alexis (I), S. 2.
- ²⁸ Ibid., S. 13.
- ²⁹ Ibid., S. 4.
- ³⁰ Ibid., S. 171.
- ³¹ Desroy (I), S. 37.
- ³² Stephen Alexis (I), S. 27.
- ³³ Ibid., S. 96.
- ³⁴ Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (I), S. 157.
- ³⁵ Ibid., S. 73.

- 36 Brierre: *Province* (I), S. 173/174.
- 37 Frédéric Marcelin: *Thémistocle Epaminondas Labasterre* (I), S. 298.
- 38 Stephen Alexis (I), S. 89.
- 39 Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (I), S. 23.
- 40 Ibid., S. 343.
- 41 Roumain: *Gouverneurs de la rosée*, in: *Oeuvres choisies* (I), S. 37.
- 42 Casséus: *Viejo* (I), S. 28.
- 43 Stephen Alexis (I), S. VII.
- 44 Brierre: *Province* (I), S. 192.
- 45 Stephen Alexis (I), S. 108.
- 46 Desroy: *Le joug* (I), S. 167.
- 47 Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 203.
- 48 Desroy (I), S. 28.
- 49 Ibid., S. 53.
- 50 Ibid., S. 154.
- 51 Ibid., S. 22.
- 52 Stephen Alexis (I), S. 35/36.
- 53 Ibid., S. 90.
- 54 Ibid., S. 92.
- 55 Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement* (I), S. 55.
- 56 Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 207.
- 57 Ibid., S. 230.
- 58 Siehe Leyburn (III), S. 103.
- 59 Stephen Alexis (I), S. 68.
- 60 Casséus: *Viejo* (I), S. 7.
- 61 Coulthard (III), S. 105—114.
- 62 Frédéric Marcelin: *Questions haïtiennes* (II), S. 22. Der Schluß Marcelins, die Revolution von Saint-Domingue sei aus einem solchen Vergleich geboren, ist jedoch unrichtig. Es handelt sich hierbei wiederum um die Umdeutung einer Tatsache zum Zweck des Engagements.
- 63 Hibbert: *Séna* (I), S. 291.
- 64 Roy (I), S. 124/125.
- 65 Ibid., S. 124/125.
- 66 Ibid., S. 123.
- 67 Ibid., S. 188.
- 68 Innocent (I), S. 51.
- 69 Ibid., S. 51.
- 70 Ibid., S. 55.
- 71 Lhérisson: *La Famille des Pitite-Caille* (I), S. 110.
- 72 Ibid., S. 118.
- 73 Mathon (I), S. 28.
- 74 Roumain: *Gouverneurs de la rosée*, in: *Oeuvres choisies* (I), S. 69.
- 75 Ibid., S. 40.
- 76 Casséus: *Viejo* (I), S. IX (Vorwort).
- 77 Ibid., S. 15.
- 78 Coulthard (III), S. 39.
- 79 Siehe über die Geschichte der Beziehungen zwischen den beiden Ländern das umfassende Werk von Price-Mars: *La République d'Haïti et la République Dominicaine* (III). Er berichtet über das Blutbad in der Dominikanischen Republik eingehend im Band 2, S. 310 f.

- ⁸⁰ Savain (I), S. 25.
- ⁸¹ Lespès (I), S. 31.
- ⁸² Ibid., S. 108.
- ⁸³ Ibid., S. 109.
- ⁸⁴ Ibid., S. 27.
- ⁸⁵ Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 318.
- ⁸⁶ Ibid., S. 319.
- ⁸⁷ Ibid., S. 263.
- ⁸⁸ Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement*, S. 110.
- ⁸⁹ Ibid., S. 112.
- ⁹⁰ Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 198.
- ⁹¹ Ibid., S. 273.
- ⁹² Brierre: *Province* (I), S. 4.
- ⁹³ Cinéas: *L'héritage sacré* (I), S. 22.

III. AFRIKA —

DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT DER HERKUNFT

- ¹ Gouraige: „Le Dr. Price-Mars, chef d'école et critique littéraire“, in: *Témoignages sur la vie* ... (II), S. 55.
- ² Zitiert bei Gaillard (III), S. 44.
- ³ Coulthard (III), S. 73.
- ⁴ Zitiert bei Gaillard (III), S. 58.
- ⁵ Brierre: *La source* (I), S. 24.
- ⁶ Raymond Beaulieu: *Assotor*, in: Maurice Lubin (I), S. 18.
- ⁷ Lhérisson: *Nostalgie*, in: Maurice Lubin (I), S. 35.
- ⁸ Métraux: *Haïti, les hommes, les terres, les Dieux* (III), S. 61.
- ⁹ Roumain: *Guinée*, in: *Oeuvres choisies*, S. 162.
- ¹⁰ Gaillard (III), S. 41.
- ¹¹ J. Roumain: *Bois d'Ébène* in: *Oeuvres choisies* (I), S. 151.
- ¹² Arredondo: *El Negro en Cuba*, Habana 1935, S. 36; zitiert bei Coulthard (III), S. 86.
- ¹³ Zitiert bei Gaillard (III), S. 51.
- ¹⁴ Brierre: *Province* (I), S. 189.
- ¹⁵ Ibid., S. 189.
- ¹⁶ Savain (I), S. 15.
- ¹⁷ Antoine Dodard, in: Duplessis-Louverture (I), S. XX.
- ¹⁸ Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (I), S. 216.
- ¹⁹ Price-Mars: *Formation ethnique, folk-lore et culture* ... (II), S. 145.
- ²⁰ Im Vorwort zu Duplessis-Louverture (I), ohne Seite.
- ²¹ Stephen Alexis (I), S. 3/4.
- ²² Ibid., S. 16.
- ²³ Desroy (I), S. 85.
- ²⁴ Rigaud (I), S. 105.
- ²⁵ Ibid., S. 105.
- ²⁶ Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (I), S. 39.
- ²⁷ Ibid., S. 40.
- ²⁸ Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 126/127.
- ²⁹ Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (I), S. 349.
- ³⁰ Rigaud (I), S. 60.

- 31 Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 8.
- 32 Antoine Dodard in: Duplessis-Louverture (I), S. XIX.
- 33 Casséus in: M. Lubin (I), S. 16.
- 34 Casséus: *Viejo* (I), S. 50.
- 35 Ibid., S. 52/53.
- 36 Ibid., S. 154.
- 37 Ibid., S. 155.
- 38 Stephen Alexis (I), S. 47.
- 39 Casséus: *Viejo* (I), S. 43.
- 40 Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement* (I), S. 285.
- 41 Beaubrun Ardouin (II), Bd. 4, S. 155.
- 42 Vgl. S. 53—55.
- 43 Hannibal Price (II), S. 443.
- 44 Hannibal Price (II), S. 444.
- 45 Delorme (II), S. 592.
- 46 Ibid., S. 594.
- 47 Antoine Innocent (I), S. 154.
- 48 Ibid., S. 161.
- 49 Ibid., Vorwort, S. 11.
- 50 Price-Mars: *Formation ethnique, folk-lore et culture . . .* (II), S. 48/49.
- 51 Stephen Alexis (I), S. 54.
- 52 Gouraige (III), S. 144.
- 53 Innocent (I), S. 157/158.
- 54 Coicou im Vorwort zu Innocent (I), S. IX.
- 55 Rigaud (I), S. 85.
- 56 Ibid., S. 87.
- 57 Ibid., S. 77.
- 58 Ein sehr durchsichtiges Pseudonym für Borno, der während der amerikanischen Besetzung Präsident war; Rigaud haßte ihn aus persönlichen Gründen.
- 59 W. B. Seabrook: *The Magic Island*, New York 1929.
- 60 Rigaud (I), S. 138.
- 61 Price-Mars: *Formation ethnique, folk-lore et culture . . .* (II), S. 50.
- 62 Cinéas: *L'héritage sacré* (I), S. 84.
- 63 Philippe Thoby-Marcelin / Pierre Marcelin: *Canapé-vert* (I), S. 87.
- 64 Saint-Amand: *Bon Dieu rit* (I), S. 318.
- 65 Roumain: *Gouverneurs de la rosée*, in: *Oeuvres choisies* (I), S. 67.
- 66 Morisseau-Leroy: *Récolte* (I), S. 57.
- 67 Brierre: *Province* (I), S. 112.
- 68 Casséus: *Viejo* (I), S. 46.
- 69 Roumain: *Gouverneurs de la rosée*, in: *Oeuvres choisies* (I), S. 32.
- 70 Stephen Alexis (I), S. 8.
- 71 Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (I), S. 77.
- 72 Ibid., S. 79.
- 73 Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 111.
- 74 Roumain: *Gouverneurs de la rosée*, in: *Oeuvres choisies* (I), S. 40.
- 75 Ibid., S. 122.
- 76 Marie Chauvet: *Fonds des Nègres* (I), S. 215.
- 77 Ibid., S. 83.
- 78 Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (I), S. 190.

- ⁷⁹ Ibid., S. 174.
- ⁸⁰ Ibid., S. 346.
- ⁸¹ Ibid., S. 345.
- ⁸² Auch bei Frédéric Marcelin finden wir schon einen Houngan als den weisen Ratgeber des Volkes, wobei wir als Begründung hierfür eher Marcelins Unkenntnis und den Wunsch, den Vodou dem Fremden gegenüber positiv darzustellen, annehmen dürfen. Bei einer Fußwanderung werden Hodelin und Labasterre Zeugen einer Kulthandlung, die in einer Höhle stattfindet: Aus einem Korb kriechen Schlangen und winden sich an dem Houngan empor, um von einem Schnaps zu trinken, den dieser ihnen anbietet: „Qui-conque en goûtera d'un cœur pur, épris de l'amour du prochain et de la justice en tout connaîtra le suprême bonheur“ (S. 194). Die Schlange sei auf Grund ihrer Rolle im Paradies ein geheiligtes Tier. Anschließend schlichtet der Priester die Streitigkeiten seiner Gemeinde auf salomonisch weise Art. Der Darstellung entspricht jedoch keine ethnographische Tatsache.
- ⁸³ Brierré: *Province* (I), S. 116.
- ⁸⁴ Ibid., S. 115.
- ⁸⁵ Depestre: *Gerbes de sang* (I), S. 5.
- ⁸⁶ Depestre: *Nouvelle Création*, in: *Gerbes de sang*, (I), S. 33.
- ⁸⁷ Depestre: *Violence*, in: *Gerbes de sang* (I), S. 49.
- ⁸⁸ Depestre: *Gerbes de sang* (I), S. 15.
- ⁸⁹ M. Casséus: *Viejo* (I), S. 71.
- ⁹⁰ Cinéas: *La vengeance de la Terre* (I), Vorwort, S. 14.
- ⁹¹ Depestre: *Gerbes de sang* (I), S. 89.
- ⁹² Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement* (I), S. 274.
- ⁹³ Casséus: *Viejo* (I), S. 86.
- ⁹⁴ Cinéas: *La vengeance de la Terre* (I), S. 150.
- ⁹⁵ Kreolisch: „Schneidet die Köpfe ab und verbrennt die Häuser!“
- ⁹⁶ Brierré: *Dessalines nous parle ...* (I), S. 8.
- ⁹⁷ Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 79.
- ⁹⁸ Stephen Alexis (I), S. 157.
- ⁹⁹ Casséus: *Viejo* (I), S. 30.
- ¹⁰⁰ Ibid., S. 32.
- ¹⁰¹ Ibid., S. 42.
- ¹⁰² Ibid., S. 129.
- ¹⁰³ Ibid., S. 25.
- ¹⁰⁴ Stephen Alexis (I), S. 17.
- ¹⁰⁵ Morisseau-Leroy: *Diaconte* (I), S. 19/20.
Kreolisch: Eines Tages wird sich Dessalines erheben / ... / Alle Neger schneiden Köpfe ab und verbrennen Häuser / Ihr hört dann in ganz Amerika / Wie sie schreien: Haltet ihn auf! / Die Stimme von Dessalines ist schon im Radio zu hören / Schneidet die Köpfe ab und verbrennt die Häuser / In ganz Harlem schafft Dessalines Ordnung / Ihr hört: Versperrt Dessalines den Weg / Bis nach Dakar / Bis nach Johannesburg / Hört ihr: Wo ist Dessalines vorbeigekommen?
- ¹⁰⁶ Roumain: *Bois d'Ebène*, in: *Oeuvres choisies* (I), S. 151.
- ¹⁰⁷ Ibid., S. 152.
- ¹⁰⁸ Roumain: *Sales Nègres*, in: *Oeuvres choisies* (I), S. 158/159.
- ¹⁰⁹ Morisseau-Leroy: *Récolte* (I), S. 108.
- ¹¹⁰ Ibid., S. 61.

- 111 Ibid., S. 62.
- 112 Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement* (I), S. 246.
- 113 Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 199.
- 114 Ibid., S. 349/350.
- 115 Gouraige (III), S. 435.
- 116 Jacques Roumain: *Gouverneurs de la rosée*, in: *Oeuvres choisies* (I), S. 37/38.
- 117 Marie Chauvet: *Fille d'Haïti* (I), S. 118.
- 118 Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 35.
- 119 Ibid., S. 39.
- 120 Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement* (I), S. 55.
- 121 Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 305.
- 122 Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement* (I), S. 56.
- 123 Marie Chauvet: *Fille d'Haïti* (I), S. 108.
- 124 Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement* (I), S. 60.
- 125 Morisseau-Leroy: *Récolte* (I), S. 23.
- 126 Lespès (I), S. 114.
- 127 Hibbert: *Les simulacres* (I), S. 16.
- 128 Price-Mars im Vorwort zu: Casséus: *Viejo*, S. IX.
- 129 Cinéas: *Le choc en retour* (I), S. 193.
- 130 Stephen Alexis (I), S. 18.
- 131 Roumain: *Gouverneurs de la rosée*, in: *Oeuvres choisies* (I), S. 19.
- 132 Jacques Alexis: *Le arbres musiciens* (I), S. 149.
- 133 Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement* (I), S. 275.
- 134 Marie Chauvet: *Fille d'Haïti* (I), S. 75.
- 135 Hubert Papailleur (I), S. 84/85.

ZUSAMMENFASSUNG

- ¹ Battier, 1877, zitiert bei: G. Gouraige (III), S. 48.
- ² Coquille, ca. 1811, zitiert bei: Viatte (III), S. 335.
- ³ Emeric Bergeaud (I), S. 322.
- ⁴ Frédéric Marcelin: *Thémistocle Epaminondas Labasterre* (I), S. 116.
- ⁵ Cinéas: *Le choc en retour* (I), S. 182.
- ⁶ Lhérisson: *La Famille des Pitite-Caille* (I), S. 25.
- ⁷ Frédéric Marcelin: *Questions haïtiennes* (II), S. 20.
- ⁸ Ibid., S. 22.
- ⁹ Siehe S. 48 ff.
- ¹⁰ Frédéric Marcelin: *Thémistocle Epaminondas Labasterre* (I), S. 181.
- ¹¹ Georges Sylvain, in: Etzer Vilaire (I), Vorwort S. XXVII/XXVIII.
- ¹² Victor (III), S. 30.
- ¹³ Price-Mars: *Ainsi parla l'oncle* (II), S. II.
- ¹⁴ Roy (I), S. 160.
- ¹⁵ Price-Mars: *Ainsi parla l'oncle* (II), S. III.
- ¹⁶ Stephen Alexis (I), S. 97.
- ¹⁷ Piquion: *Les „Trois Grands“ de la Négritude* (II), S. 20.
- ¹⁸ Das Problem wird von Frantz Fanon in *Peau noire masques blancs* ausführlich behandelt: „Quand on m'aime, on me dit que c'est malgré ma couleur. Quand on me déteste, on ajoute que ce n'est pas à cause de ma couleur . . . Ici ou là, je suis prisonnier du cercle infernal.“ (II, S. 114).

Dieses Problem des schwarzen Menschen in weißer Umgebung wird ausgezeichnet von Michèle Lacrosil in dem Roman *Cajou* (Gallimard, Paris 1961) dargestellt: Cajou hat eine ausgezeichnete Stellung, einen Liebhaber, sie ist geachtet von allen — doch kann sie sich selbst nicht mehr finden: Sie betrachtet sich als ein Stück Häßlichkeit, so, wie sie meint, daß die anderen sie sehen müssen. Ihr Selbstmord am Ende ist notwendig, und ihr letzter Satz, ihre Rechtfertigung lautet: „Je n'ai pas d'identité (S. 230)“.

- ¹⁹ Cinéas: *La vengeance de la Terre* (I), S. 116.
- ²⁰ Ibid., S. 43.
- ²¹ Ibid., S. 114.
- ²² Ibid., S. 100.
- ²³ Cinéas: *Le choc en retour* (I), S. 187.
- ²⁴ Cinéas: *La vengeance de la Terre* (I), S. 31.
- ²⁵ Casséus: *Viejo* (I), S. 47.
- ²⁶ Roumain: *Gouverneurs de la rosée*, in: *Oeuvres choisies* (I), S. 24.
- ²⁷ Ibid., S. 41.
- ²⁸ Brierre: *Le drapeau de demain*, Vorwort, S. II.
- ²⁹ Brierre: *Province* (I), S. 189.
- ³⁰ Jacques Alexis: *Compère Général Soleil* (I), S. 165.
- ³¹ Ibid., S. 167.
- ³² Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (I), S. 38.
- ³³ Ibid., S. 40.
- ³⁴ Siehe: Alexis Kagame: *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre*, Brüssel 1956, und: Placide Tempels: *Bantu-Philosophie*, Heidelberg 1956.
- ³⁵ Jacques Alexis: *Les arbres musiciens* (I), S. 209.
- ³⁶ Zum Beispiel Henri Chauvet: *La Fleur d'Or*, oder: Emile Marcelin: *Anacaona* (1931).
- ³⁷ Coulthard (III), S. 8.
- ³⁸ Casséus: *La revanche des collines* (I), S. 79.
- ³⁹ Ibid., S. 72.
- ⁴⁰ Lespès (I), S. 141.
- ⁴¹ Brierre: *Le drapeau de demain* (I), ohne Seite.
- ⁴² M. Lafontant (II), S. 1.
- ⁴³ Ibid., S. 4.
- ⁴⁴ Denis im Vorwort zu Casséus: *La revanche des collines* (I), ohne Seite.
- ⁴⁵ Paul: *Panorama du folk-lore Haïtien* (III), S. 4.
- ⁴⁶ Morisseau-Leroy: *Récolte* (I), S. 19.
- ⁴⁷ Ibid., S. 48.
- ⁴⁸ Ibid., S. 68.
- ⁴⁹ Ibid., S. 67.
- ⁵⁰ Ibid., S. 46.
- ⁵¹ Marie Chauvet: *Fille d'Haïti* (I), S. 40.
- ⁵² Jacques Alexis: *L'espace d'un cillement* (I), S. 97.
- ⁵³ Ibid., S. 118.
- ⁵⁴ Ibid., S. 332.
- ⁵⁵ Ibid., S. 286.

IV. EIGENNAMEN UND KREOLISCHE AUSDRÜCKE

Anacaona: Name der letzten Königin der Tainoindianer, die Haiti vor der Ankunft der Franzosen bewohnten. Ihre Schönheit und Klugheit ist legendär geworden. Sie ist in der Literatur das Symbol für die wertvolle Kultur der Indianer, die die Spanier rücksichtslos zerstörten.

Artibonite: Wichtigster Fluß in Haiti und Name eines Departements.

Aux Cayes: Kleinere Stadt in Haiti; Hauptstadt des Departement Süd.

Baron-Samedi: Gott der Toten im Vodukult; er ist eine der Gottheiten, die ihre Macht zu schlechten Dingen verwenden. Wie in der abendländischen Vorstellung vom Teufel kann man mit Baron-Samedi einen Pakt schließen: Der Gott verschafft Reichtum und Ansehen, und der Gläubige muß ihm in bestimmten Zeitabständen einen Menschen verschreiben, der, wenn auch auf natürliche Weise, wirklich sterben soll und dann als Zombi (siehe dort) die Kultflamme des Baron-Samedi überwacht und nährt.

bêtiser: Dummheiten machen (kreol.).

Biassou: Sklavenführer zu Beginn des Unabhängigkeitskrieges.

Boléro: Langsamer Gesellschaftstanz in Haiti.

Bouckman: Ein Vodupriester, der 1791 mit einer historischen Voduzeremonie im Walde „Bois Caiman“ die ersten Aufständischen vereidigte und die ersten Kämpfe leitete.

Caca coq: Wörtlich „Hahnendreck“, übertragen „eine Kleinigkeit“ (kreol.).

Caco(s): Aufständische Bauern während der amerikanischen Besetzung in Haiti; ihr Führer war der jetzt zum Nationalhelden erhobene Charlemagne Peralte.

Chef de section: Leiter der Landpolizeistation und oftmals einziger Polizist in ländlichen Gegenden, der mit allen den Staat betreffenden Aufgaben, z. B. der Steuereintreibung, betraut ist.

Coq: übertragen „Schürzenjäger“.

Coq qualité: Ein guter Kampfhahn (kreol.).

Coumbite: Angeblich vom spanischen „convite“; traditionelle Zusammenarbeit der haitianischen Bauern bei größeren Arbeiten und bei der Feldbestellung mit sehr festlichem Charakter (Musik, reichliches Essen und Schnaps).

Damballab: Bedeutendster Gott des Vodukultes. Sein Symbol ist eine Schlange, die heute durch einen spiralenförmigen Eisenstab ersetzt wird.

Dégradation: Besonderer Vodukult, bei dem die Nachfolge eines verstorbenen Houngans (siehe dort) einem von Göttern während der Zeremonie bezeichneten Mitglied der Familie übertragen wird.

Crabe zoumba: Eine in Haiti heimische Art essbarer Krabben.

Dessalines, Jean-Jacques: Bedeutendster Führer der Sklaven gegen Ende des Unabhängigkeitskrieges und erster Präsident des Staates. Er ließ sich später zum Kaiser krönen.

Fleur d'Or: Beiname der Königin Anacaona (siehe dort).

Gagnerre: Vom spanischen „Gallera“; Hahnenkampfarena (kreol.).

Gangan: Zauberer, der sich auf magische Kräfte beruft, die mit dem Vodukult wenig zu tun haben. Er macht meist dunkle Geschäfte und steht nicht selten im Widerspruch zum Hougan (siehe dort).

Gourde: Haitianisches Zahlungsmittel (etwa DM 0,80).

Grand'Anse: Fluß im Süden Haitis.

Grimaud: Hellhäutiger Mulatte mit blauen Augen, aber gekräuseltem Haar.

Guinaudée: Landschaft im Süden Haitis.

Habitant: Bauer (kreol.).

Haoussa: Diebischer Geist.

Hounfort: Kultstätte des Vodü, meist ein Haus mit einem großen Saal und mehreren kleinen Nebenräumen.

Houngan: Priester des Vodü.

Jérémie: Kleine Stadt im Süden Haitis.

Lares: Alter Name für die Vodugottheiten.

Legba: (Papa Legba): Gott der Wegkreuzungen im Vodü. Er muß zu Beginn jeder Zeremonie angerufen werden, da nur er als Vermittler die Verbindung zwischen Himmel und Erde herstellen kann.

Loa: Sammelbegriff für die Gottheiten im Vodukult; nach Pressoir (II) kommt er entweder vom französischen „loi“ oder „roi“.

Mackandal: Der berühmteste Führer der „nègres marrons“, der geflüchteten Sklaven, die sich zu Zeiten der französischen Kolonialherrschaft in unwegsame Gebiete zurückgezogen hatten, von dort aus andere Sklaven befreiten, Raubzüge unternahmen etc.

Mabi: Tanz aus den Radakulten im Vodü.

Maman-pitite: Wörtlich: „Mutter der Kinder“, übertragen: Konkubine auf dem Lande, die ein anderes, abgelegenes Grundstück des Bauern bewirtschaftet.

Mambo: Vodupriesterin.

Meringue: Der meistverbreitete Gesellschaftstanz in Haiti.

Monter-loa (loi): Ausdruck aus dem Vodukult: Vom Gott besessen sein.

Nègre rouge: Dunkler Mulatte.

Piquets: Name für die aufständischen Bauern auf der südlichen Halbinsel, die unter dem Führer Goman ein halbes Jahrhundert für eine bessere Landverteilung kämpften. Sie waren in Haiti wegen der nicht endenden Aufstände sehr schlecht angeschrieben.

Plaçage: Das Zusammenleben von Mann und Frau in den unteren Schichten, das, auch ohne Hochzeitszeremonie, sehr beständig ist.

Prise d'armes: Aufstand.

Roi Christophe: König in Haiti, der von 1806 bis 1820 den nördlichen Teil Haitis regierte.

Saltrou: Bezirksstadt in Südhaiti.

Tafia: Billiges alkoholisches Getränk aus Zuckermelasse.

Toussaint Louverture: Bedeutendster Sklavengeneral, der einige Zeit die französische Kolonie als Gouverneur regierte, später durch Verrat festgenommen wurde und in Frankreich in einem Gefängnis zugrunde ging.

Yanvalou: Tanz aus dem Congoritus des Vodukultes.

Zombi: Toter, der angeblich von einem mächtigen „gangan“ (siehe dort) zum Leben erweckt worden ist und diesem nun als Automat ohne Willen dienen muß. Man nimmt an, daß es dem haitianischen Magier möglich ist, durch Kräuter einen Starrkrampf zu erzielen und später den Scheintoten durch ein Gegenmittel wieder zu sich zu bringen. Jemanden zu einem Zombi zu machen, ist im haitianischen Strafbuch als besonderes Verbrechen verzeichnet.

V. LITERATURVERZEICHNIS

I. LITERARISCHE TEXTE:

- Alexis, Jacques: *Compère Général Soleil*. Gallimard, Paris 1955. *Les arbres musiciens*. Gallimard, Paris 1957. *L'espace d'un cillement*. Gallimard, Paris 1959. *Romancero aux étoiles*. Gallimard, Paris 1960.
- Alexis, Stéphen: *Le nègre masqué*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1933.
- Bergeaud, Emeric: *Stella*. Dentu, Paris 1859.
- Brierre, Jean F.: *Le drapeau de demain*. Imp. haïtienne, Port-au-Prince 1931. *Province*. Einziger Band eines geplanten Zyklus: *Les horizons sans ciel*. Imp. Deschamps, Port-au-Prince 1935. *Dessalines nous parle...*, Collection du Sesquicentenaire de l'Indépendance d'Haïti, Port-au-Prince 1953. *La source*. Collection du Jubilé du Docteur Price-Mars, Buenos Aires 1961.
- Casséus, Maurice: *Viejo*. Eds. de la Presse, Port-au-Prince 1935. *La revanche des collines, oder Mambo*. Ed. du Bicentenaire de Port-au-Prince 1954.
- Chauvet, Henri: *La Fleur d'Or*. Imp. H. Chauvet, Port-au-Prince 1899.
- Chauvet, Marie: *Fille d'Haïti*. Fasquelle Ed., Paris 1954. *Fonds des Nègres*. Deschamps, Port-au-Prince 1961.
- Cinéas, Jean-Baptiste: *Le drame de la Terre*. Imp. du Séminaire Adventiste, Cap-Haïtien 1933. *La vengeance de la Terre*. Imp. du Collège Vertières, Port-au-Prince 1933. *L'héritage sacré*. Imp. Deschamps, Port-au-Prince 1945. *Le choc en retour*. Ed. Henri Deschamps, Port-au-Prince 1948.
- Dauphin, Marcel: *La sérénade des opprimés*. Imp. du Collège Vertières, Port-au-Prince 1946. *Pierre Sully*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1960.
- Depestre, René: *Gerbes de sang*. Collection: *La vie violente*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1946. *Minerai noir*. Présence africaine, Paris 1956.
- Desroy, Annie: *Le joug*. Imp. Modèle, Port-au-Prince 1934.
- Dorsinville, Roger: *Barrières*. Imp. Deschamps, Port-au-Prince 1946.
- Duplessis-Louverture, Louis: *Face-à-face*. Dodard, Antoine: *Tambour*. Les Editions Artibonitiennes, Gonaïves (Haïti) 1954.
- Durand, Oswald: *Poésies choisies*. Imp. des Antilles, Port-au-Prince 1964.
- Hibbert, Fernand: *Séna*. Imp. de l'Abeille, Port-au-Prince 1905. *Les simulacres*. Imp. Chéraquit, Port-au-Prince 1923.
- Hippolyte, Dominique: *Le baiser de l'aïeul*. Ed. de la Revue Mondiale, Paris 1924. *Le forçat*. Jouve, Paris 1933.
- Innocent, Antoine: *Mimola ou L'histoire d'une cassette*. 2. éd. V. Valcin, Port-au-Prince 1935.
- Lataillade, Robert: *L'urne close*. Ed. des Amis de R. L., La Presse, Port-au-Prince 1933.
- Lescoufflair, Georges: *Simple Album*. Ed. de la France Universelle, Paris 1927.
- Lespès, Anthony: *Les semences de la colère*. Ed. Deschamps, Port-au-Prince 1949. *Les clefs de la lumière*. Compagnie Lithographique d'Haïti, Port-au-Prince 1955.
- Lhérisson, Justin: *La Famille des Pitite-Caille*. 3. éd., Imp. des Antilles, Port-au-Prince 1963. *Zoune chez sa ninnaine*. 2. éd. Petite Bibliothèque Haïtienne, Port-au-Prince 1953.
- Lubin, Maurice A.: *L'Afrique dans la poesie haïtienne*. (Lyrik-Anthologie.) Ed. Panorama, Port-au-Prince 1965.

- Magloire Saint-Aude, Clément: *Dialogue de mes lampes*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1941. *Parias*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1949.
- Marcelin, Frédéric: *Thémistocle Epaminondas Labasterre*. 2. éd., Société d'Éditions Littéraires et Artistiques, Paris 1961. *Marilisse*. 3. éd., Société d'Éditions Littéraires et Artistiques, Paris 1903.
- Mathon, Étienne: *Judas*. Imp. de l'Abeille, Port-au-Prince 1916.
- Moravia, Charles: *La Crête-à-Pierrot*. Imp. J. Verrolot, Port-au-Prince 1908.
- Morisseau-Leroy, Félix: *Récolte*. Les Éditions Haïtiennes, Port-au-Prince 1946. *natif-natal*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1948. *Diaconte*. Imp. Deschamps, Port-au-Prince 1953.
- Papailler, Hubert: *Les laboureurs de la mer*. Ohne Ortsangabe, Canada 1959.
- Rigaud, Milo: *Jésus ou Legba? ou Les dieux se battent*. Les Amis de la Poésie, Poitiers 1933.
- Roumain, Jacques: *Œuvres choisies*. Eds. du Progrès. Moskau 1964.
- Roy, Francis-Joachim: *Les chiens*. Laffont, Paris 1961.
- Saint-Amand, Edris: *Bon Dieu rit*. Domat, Paris 1952.
- Savain, Pétion: *La case de Damballah*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1939.
- Thoby-Marcelin, Philippe, und Marcelin, Pierre: *Canapé-vert*. Ed. de la Maison française, New York 1944. *La Bête de Musseau*. Ed. de la Maison française, New York 1946. *Le crayon de Dieu*. La Table Ronde, Paris 1952.
- Vilaire, Etzer: *Années tendres*. Librairie Fischbacher, Paris 1907.
- Werleigh, Christian: *Le palmiste dans la lumière*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1938.

II. ANDERE TEXTE

- Ardouin, Beaubrun: *Études sur l'histoire d'Haïti*. Bd. I: Imp. Chéraquit, Port-au-Prince 1924, 2. éd. Andere Bände: Selbstverlag, Paris 1858.
- Bellegarde, Dantés: *Résistance haïtienne*. Ed. Beauchemin, Montréal 1937.
- Brouard, Carl: „L'art au service du peuple“. In: *Les Griots*, Nr. 2, Okt. 1938. „Que sont les Griots?“ In: *Les Griots*, Nr. 4, 1939. „Pourquoi la Revue ‚Les Griots‘ a été fondée“. In: *Les Griots*, Nr. 3, 1939.
- Dalencourt, Dr. François: *Le sauvetage national par le retour à la terre*. Port-au-Prince 1923.
- Delorme, Demesvar: *Les théoriciens au pouvoir*. Henri Plon, Paris 1870.
- Duvalier, Dr. François, und Denis, Lorimer: „L'essentiel de la doctrine des Griots“. In: *Les Griots*, Nr. 2, 1938. „Questions d'anthropo-sociologie: Le déterminisme racial“. In: *Les Griots* Nr. 3, 1939. *Le problème des classes à travers l'histoire d'Haïti*. 2^e Collection des Griots, Port-au-Prince 1958.
- Firmin, Anténor: *De l'égalité des races humaines*. Librairie Cotillon, Paris 1885. *M. Roosevelt, Président des États-Unis, et la République d'Haïti*. Librairie du Conseil d'État et de la Société de Législation Comparée, Paris/New York 1905.
- Janvier, Louis Joseph: *La République d'Haïti et ses visiteurs*. Mapon et Flammarion, Paris 1883. *Haïti aux Haïtiens*. A. Parent, Paris 1884. *Le vieux piquet*. A. Parent, Paris 1884. *L'égalité des races*. Rougier, Paris 1884.
- Lafontant, Marie Carmel: „Plaidoyer pour une éducation fonctionnelle“. In: *Présence Haïtienne*, Nr. 1, Juli 1965.
- Marcelin, Frédéric: *Ducas-Hippolyte, son époque, ses œuvres*. Imp. du

- Commerce, Le Havre 1878. *Questions haïtiennes*. Kugelmann, Paris 1891.
Autour de deux romans. Kugelmann, Paris 1903.
- Paul, Emmanuel C.: *Culture, Langue, Littérature*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1954.
- Piquion, René: *Négritude*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1961. *Les „Trois Grands“ de la Négritude*. Imp. Deschamps, Port-au-Prince 1961. *Crépuscule de mythes*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1962.
- Pressoir, Charles F.: *Débats sur le Créole et le Folklore*. Port-au-Prince 1947.
- Price, Hannibal: *De la réhabilitation de la race noire*. Imp. Verrolot, Port-au-Prince 1900.
- Price-Mars, Dr. Jean: *Ainsi parla l'oncle*. 2. éd., Parapsychology Foundation, New York 1954. „Pour servir à l'histoire de l'évolution de la pensée“. In: *Les Griots*, Nr. 4, 1939. *Formation ethnique, folk-lore et culture du peuple haïtien*. Imp. V. Valcin, Port-au-Prince 1939. *De Saint-Domingue à Haïti*. (Essai sur la Culture, les Arts et la Littérature.) Présence Africaine, Paris 1959.
- Témoignages sur la vie et l'œuvre du Dr. Jean Price-Mars (1876—1956)*. (Sammelband verschiedener Autoren.) Imp. de l'État, Port-au-Prince 1956.

III. SEKUNDÄRLITERATUR

- Andic, F. M., u. Mathews, R. G. (Hrsg.): *The Caribbean in Transition*. (Second Caribbean Scholars Conference, Mona, Jamaica.) Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico, Rio Piedras 1965.
- Baguidy, Joseph P.: *Esquisse de sociologie haïtienne*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1946.
- Behrendt, Richard F.: *Dynamische Gesellschaft*. Scherz, Bern—Stuttgart 1963.
- Bissainthe, Max: *Dictionnaire de Bibliographie Haïtienne*. The Scarecrow Press, Washington DC, USA, 1951.
- Césaire, Aimé: *Toussaint Louverture — La révolution française et le problème colonial*. Club français du Livre, Paris 1960.
- Charlier, Etienne D.: *Aperçu sur la formation historique de la nation haïtienne*. Les Presses Libres, Port-au-Prince 1954.
- Coulthard, G. R.: *Race and Colour in Caribbean Literature*. Oxford University Press, London 1962.
- Courlander, Harald: *The Drum and the Hoe: Life and Lore of the Haitian People*. Los Angeles 1960.
- Davidson, Basil: *Urzeit und Geschichte Afrikas*. RoRoRo-Enzyklopädie, Nr. 125/126, Hamburg 1961.
- Debien, Gabriel: „Sur la sucrerie Bréda du Haut-du-Cap, 1785“. In: *Revue de la Faculté d'Ethnologie*, Nr. 10, Port-au-Prince 1965.
- Dorsainvil, Dr. J. C.: *Vodou et névrose*. (Médico-sociologie.) Imp. La Presse, Port-au-Prince 1931.
- Fanon, Frantz: *Peau noire masques blancs*. Eds. du Seuil, Paris 1952.
- Fleischmann, Rosemarie: „Die haitianische Literatur. Ein Überblick“. In: *Die Neueren Sprachen*, Heft 3, Jg. 1963.
- Fouchard, Jean: *Les Marrons du Syllabaire*. Imp. Deschamps, Port-au-Prince 1953.
- Fouché, Frank: *Guide pour l'étude de la littérature haïtienne*. Eds. Panorama, Port-au-Prince 1964.

- Frobenius, Leo: *Kulturgeschichte Afrikas*. Phaidon-Verlag, Zürich 1933.
- Gaillard, Roger: *La destinée de Carl Brouard*. Eds. Deschamps, Port-au-Prince 1966.
- Gouraige, Ghislain: *Histoire de la littérature haïtienne*. Imp. des Antilles, Port-au-Prince 2. imp., 1963.
- Heintz, Peter (Hrsg.): *Soziologie der Entwicklungsländer*. Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin 1962.
- Henriques, Fernando: *Family and Colour in Jamaica*. London 1963.
- Herskovits, Melville J.: *Life in a Haitian Valley*. Alfred A. Knopf, New York/London 1937.
- Jadotte, Hérard u. Fardin, Dieudonné: *Cours d'histoire de la littérature haïtienne*. 2 Bde. hektographiert. Port-de-Paix (Haïti), 1965.
- Jahn, Janheinz: *Schwarze Ballade*. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1957. *Muntu* (Umriss der neoafrikanischen Kultur). Eugen Diederichs, Düsseldorf 1958. *Die neoafrikanische Literatur* (Gesamtbibliographie). Eugen Diederichs, Düsseldorf 1965.
- James, C. L. R.: *The Black Jacobins. Toussaint Louverture and the Santo Domingo Revolution*. 2. éd., Vintage Books, New York 1963.
- Kesteloot, Lilyan: *Les écrivains noirs de langue française. Naissance d'une littérature*. Presses universitaires, Bruxelles 1963.
- Leiris, Michel: *Contacts des civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. UNESCO, Paris 1955.
- Leyburn, James G.: *The Haitian People*. 2. éd., Yale University Press, New Haven/London 1966.
- Linton, Ralph: *The Cultural Background of Personality*. New York 1945.
- Lubin, Maurice A.: „Five Haitian Poets“. In: *Américas*, Januar 1965.
- Malinowski, Bronislaw: *Die Dynamik des Kulturwandels*. Wien 1951.
- Maximilien, Louis: *Le Vodou haïtien*. Imp. de l'État, Port-au-Prince o. J.
- Mead, Margaret: *Geschlecht und Temperament in primitiven Gesellschaften*. Rowohlt, Hamburg 1959.
- Mead, Margaret, u. Alfred Métraux: *The Study of Culture at a Distance*. Chicago 1953.
- Métraux, Alfred: *Haïti, les terres, les hommes, les Dieux*. Neuchâtel 1957. „Le Vaudou et le Christianisme“. In: *Les Temps Modernes*, 1957, S. 1848 —1883. *Le Vaudou haïtien*. Gallimard, Paris 1958.
- Moreau de Saint-Méry: *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue*. Neudruck: Paris 1958.
- Niles, Blair: *Black Haiti*. G. P. Putman's Sons, New York 1926.
- Park, Robert Ezra: *Race and culture*. Free Press, Glencoe, Illinois (USA) 1950.
- Paul, Emmanuel C.: *Panorama du folklore haïtien*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1962.
- Pompilus, Pradel: „Le paysan dans le roman haïtien“. In: *Conjonction*, Sonderheft, 1964, Port-au-Prince.
- Pompilus, Pradel, und Frères de l'Instruction Chrétienne: *Manuel illustré d'histoire de la littérature haïtienne*. Eds. Deschamps, Port-au-Prince 1961.
- Price-Mars, Dr. Jean: *La République d'Haïti et la République Dominicaine*. 2 Bände. Collection du Tricinquantième de l'Indépendance d'Haïti, Port-au-Prince 1953.

- Ramos, Arthur: *Die Negerkulturen in der Neuen Welt*. Zürich—Erlenbach 1946.
- Ricot, Ernest P.: „Contribution à l'étude des marchés haïtiens: Le marché de Thiottle“. *Bulletin du Bureau d'Ethnologie*, Nr. 27, April 1961. Port-au-Prince.
- Frère Robert (Guérin, Montilus): *Sociologie d'une paroisse rurale haïtienne* (Sainte-Rose-de-Lima à Pilate). Thèse de sortie, prés. à l'E.N.S. dact. Port-au-Prince 1961.
- Romain, Jean-Baptiste: *Quelques mœurs et coutumes des paysans haïtiens*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1959.
- Ronceray, Hubert de: „Crise de transition de la société haïtienne“. In: *Revue de la Faculté d'Ethnologie*, Nr. 4, Port-au-Prince 1961.
- Traoré, Bakary: *Le théâtre négro-africain et ses fonctions sociales*. Présence Africaine, Paris 1958.
- Trouillot, Ernest: *Demesvar Delorme*. Imp. A. Théodore, Port-au-Prince 1958.
- Trouillot, Hénock: *Les origines sociales de la littérature haïtienne*. Imp. A. Théodore, Port-au-Prince 1962.
- Vaval, Duraciné: *Histoire de la littérature haïtienne ou l'âme noire*. Port-au-Prince 1933.
- Viatte, Auguste: *Histoire littéraire de l'Amérique française des origines à 1950*. Presses Universitaires, Laval (Canada) und Paris 1954.
- Victor, René: *Essai de sociologie et de psychologie haïtienne*. Imp. de l'État, Port-au-Prince 1937.
- Wilpert, Gero von: *Sachwörterbuch der Literatur*. Kröner, Stuttgart 1955.

VI. PERSONENREGISTER

Die kursiv gedruckten Seitenzahlen bezeichnen die Stellen, an denen die genannten Autoren ausführlicher besprochen werden.

- Alexis, Jacques 87, 91, 96, 107 f., 112, 114, 125, 127 ff., 132 f., 135, 140 ff., 145, 146, 149 ff., 160 ff., 164, 166 f., 176 ff., 179, 184, 187 ff., 190, 192, 193, 204 ff., 208, 209, 213 ff., 217 f., 233 f., 236, 239 f.
- Alexis, Stéphane 113, 116, 139 f., 145, 146 f., 155, 159 ff., 164, 165 f., 167 f., 173, 176, 186, 191, 195 f., 203 f., 209, 210, 217, 229
- Arduin, Beaubrun 93, 153, 192 f.
- Balzac, Honoré de 121 f.
- Beaulieu, Raymond 181
- Behrendt, Richard F. 45
- Bélance, René 207
- Bellegarde, Dantès 86
- Bergeaud, Éméric 224
- Biassou (Sklavenführer) 208
- Bissainthe, Max 10 f.
- Blot, Probus 101
- Boisrond-Tonnerre 83
- Borno, Louis (Präsident) 197
- Bouckman (Sklavenführer) 22, 208
- Boyer, Jean-Pierre (Präsident): 28, 29 f., 46
- Breton, André 74, 96
- Brierre, Jean F. 86, 107 f., 114, 144, 147 ff., 151 f., 161 f., 163, 178, 181, 183 f., 203, 207, 208, 217, 233
- Brouard, Carl 61 ff., 91, 180 f., 183, 196
- Carrié, Pierre 113
- Casséus, Maurice 114, 141, 144, 147, 163, 168, 173, 178, 190 f., 203, 208 ff., 216 f., 232, 234, 235, 238
- Césaire, Aimé 73, 74 f., 79, 96
- Chauvet, Henri 153
- Chauvet, Marie 113 f., 126, 128, 131, 135 f., 141 f., 147, 151, 204 f., 212 f., 215, 218, 235, 239
- Christophe, König Henri 27 ff., 31, 81 f., 231
- Cinéas, Jean-Baptiste 99, 101, 104, 113 f., 124, 127 f., 133 f., 135, 136 ff., 156, 169, 179, 199 f., 208, 217, 225, 230 ff.
- Coicou, Massillon 197
- Coquille, Jean 224
- Coulthard, G. R. 8, 74 f., 78, 96 f., 169, 234
- Damas, Léon 76, 79
- Davidson, Basil 70
- Delafosse, M. 70
- Delorme, Demesvar 11, 54, 83, 100, 113, 194
- Denis, Lorimer 32, 56, 64 f.
- Depestre, René 107, 207 f.
- Desroy, Annie 113, 139, 159, 160 f., 164 f., 186, 198
- Dessalines, Kaiser Jean-Jacques 27 ff., 31, 51, 62, 163, 197, 208, 211, 231, 240
- Dodard, Antoine 184 f., 190
- Dorsainvil, Dr. Jean C. 48
- Ducas-Hippolyte 83
- Duplessis-Louverture, Louis 185
- Duvalier, Dr. François 24, 32, 57, 64 f., 139, 141
- Ethéard, Liautaud 93 f.
- Faubert, Pierre 93

- Firmin, Anténor 21, 50, 52, 82 f.,
101, 167, 184, 192
Fleury-Battier, Alcibiade 224
Fouchard, Jean 20
Frobenius, Leo 70 f.
- Gaillard, Roger 183
Geffrard, Nicolas (Präsident) 50
Georges-Jacob, Kléber 57
Gourai, Ghislain 8, 64, 80, 92, 97,
104, 113, 121, 180, 196, 214
Guilbaud, Tertulien 93
- Heidegger, Martin 70
Herskovits, Melville 21, 48 f., 226
Hibbert, Fernand 101, 113, 115 f.,
118 ff., 124, 133 f., 142 ff., 154 ff.,
169 f., 171, 193, 216, 226
Hippolyte, Dominique 84
- Innocent, Antoine 114, 171, 194 ff.
- Jadotte/Fardin 102 f., 104, 105
Jahn, Janheinz 10 ff., 70 ff., 77, 79,
80
Janvier, Louis-Joseph 10, 11, 52,
54, 82 f., 101, 113, 167, 184
- Kagame, Alexis 70, 234
Kesteloot, Lilyan 5, 69 f., 73 f., 79
- Le Bon, Gustave 48
Leclerc (General) 27
Leiris, Michel 23
Lescoufflair, Georges 84 f., 100
Lespès, Anthony 114, 175 f., 216,
235 f.
Leyburn, James G. 27, 29, 85, 145,
158
Lhérisson, Justin 92, 101, 113, 115 f.,
122 ff., 126, 129 f., 133, 156 f.,
171, 182, 193, 194, 225
Lubin, Maurice 37
- Mackandal (Sklavenführer) 208
Magloire Saint-Aude, Clément 74,
99 f., 149
Malinowski, Bronislaw 45, 77
Marcelin, Frédéric 113, 115 ff., 124,
125 f., 133, 143 f., 146, 154 f.,
162, 169, 193, 194, 224, 225 f.
- Marcelin, Philippe Thoby- und
Pierre 114, 145, 148, 186, 201 f.,
212, 235
Mathon, Etienne 99, 171 f.
Mead, Margaret 45
Métraux, Alfred 145
Moravia, Charles 83
Moreau de Saint-Méry 19 ff.
Morisseau-Leroy, Félix 109, 114, 125,
151, 203, 211, 212 f., 214, 216 f.,
235, 238 ff.
- Napoléon Bonaparte 25 ff.
- Papailler, Hubert 114, 218
Park, Robert E. 16
Paul, Emmanuel C. 109, 238
Pétion, Alexandre (Präsident) 28 ff.,
46, 81, 92 f., 231
Piquion, René 32, 57, 62, 78, 94 f.,
98 f., 139, 141
Pompilus, Pradel 10, 92, 104
Pradel, Seymour 106
Pressoir, Charles F. 37, 109
Price, Hannibal 51 f., 167, 192 f.
Price-Mars, Dr. Jean 12, 24, 32, 33,
57 ff., 62 f., 65, 68, 69, 70, 80,
86 f., 91, 107, 139, 141, 155, 171,
173, 181, 185, 192, 194 f., 197,
199, 216, 227 ff.
- Rigaud, André (General) 27, 92 f.
Rigaud, Milo 114, 186 f., 189, 197 ff.,
200, 202
Roumain, Jacques 87, 91, 96, 104,
108, 112, 114, 124 f., 130 ff., 149,
151, 163, 172 f., 177, 178, 180,
182 f., 203, 204, 211 f., 214 ff.,
232 f., 235
- Saint-Amand, Edris 114, 128, 137 f.,
149, 202, 236
St. John, Sir Spenser 53
Sartre, Jean-Paul 73
Savain, Pétion 114, 125, 126 f., 130,
175, 179, 184, 200 f.
Seabrook, W. B. 198
Senghor, Léopold S. 65, 69, 72 ff.,
76, 96, 98 f.
Simon, Antoine (Präsident) 32
Soulouque (Kaiser Faustin I.) 32

Sylvain, Georges 81, 227

Tempels, Placide 234

Thoby-Marcelin, Philippe

Siehe Marcelin

Tirolien, Guy 79

Toussaint Louverture (General) 26 f.,
62, 192, 197, 225, 240

Traoré, Bakary 77

Trouillot, Hénock 92 ff., 141

Trujillo, Héctor B. 41, 174, 176

Vastey, Valentin Baron de 82, 105

Verne, Marc 8, 113

Viatte, Auguste 105, 130

Victor, René 48, 55, 66, 227

INHALT

Vorwort	5
Einführung	
Fragen zur Methodik	7
Die Aufteilung des literarischen Materials	10
Erster Teil	14
I. Die sozialen Verhältnisse in Haiti und ihre historische Entwicklung	18
1. Kapitel: Die Kolonie Saint-Domingue	18
2. Kapitel: Die Entwicklung der haitianischen Gesellschaft während des Krieges von 1791 und in der Unabhängigkeit	25
3. Kapitel: Die Klassen im heutigen Haiti	33
II. Die sozialpsychologische Begründung des literarischen Engagements	43
4. Kapitel: Der Kulturwandel	43
5. Kapitel: Der Einfluß des Kulturwandels auf das Verhalten des Haitianers	47
6. Kapitel: Das Verhältnis des Haitianers zum Ausland	50
7. Kapitel: Die Retrogression im Indigenismus	55
8. Kapitel: Der haitianische Schriftsteller und die Négritude	65
III. Der haitianische Autor und seine Leserschaft	80
9. Kapitel: Das Bildungsideal in Haiti und sein Einfluß auf die Literatur	80
10. Kapitel: Der Einfluß der Leserschaft auf die Neigung der haitianischen Schriftsteller zum Engagement	89
11. Kapitel: Die Stellung des Schriftstellers innerhalb seiner Klasse	95
12. Kapitel: Der haitianische Büchermarkt	103

Zweiter Teil	111
I. Haiti: Die Auseinandersetzung mit der sozialen Wirklichkeit....	115
13. Kapitel: Die politische Kritik im Sittenroman	115
14. Kapitel: Die Politik und das einfache Volk	125
15. Kapitel: Das Bild der Elite im Roman nach 1915	135
16. Kapitel: Die Rolle der Liebesgeschichte im gesellschaftskritischen Roman	142
II. Frankreich und Nordamerika: Die Auseinandersetzung mit dem Ausland	153
17. Kapitel: Die Bedeutung Frankreichs im haitianischen Roman	153
18. Kapitel: Das Bild des Amerikaners im haitianischen Roman	160
19. Kapitel: Die Rolle der Auswanderung in der Literatur	168
III. Afrika: Die Auseinandersetzung mit der Herkunft	180
20. Kapitel: Das Bild und die Bewertung Afrikas	180
21. Kapitel: Die Stellung des Vodukultes in der Literatur	192
22. Kapitel: Die Bedeutung des Marxismus in der haitianischen Literatur	206
Zusammenfassung:	
Die soziale Identität des Haitianers in der Literatur	219
Anhang	
I. Statistische Angaben	241
II. Übersicht über den Inhalt der behandelten Romane	266
III. Anmerkungen und Belegstellen	281
IV. Eigennamen und kreolische Ausdrücke	299
V. Literaturverzeichnis	301
VI. Personenregister	306

BIBLIOTHECA IBERO - AMERICANA

Veröffentlichungen des Ibero-Amerikanischen Instituts

Preußischer Kulturbesitz

Herausgegeben von Hans-Joachim Bock

- Band 1 · Max Uhle
Wesen und Ordnung der altperuanischen Kulturen
Aus dem Nachlaß herausgegeben von Gerdt Kutscher
132 Seiten, 2 Tafeln, 7 Abbildungen, engl. Broschur DM 14,—
- Band 2 · Hans Horkheimer
Nahrung und Nahrungsgewinnung im
vorspanischen Peru
160 Seiten, 8 Tafeln, 7 Abbildungen, engl. Broschur DM 14,—
- Band 3 · Miguel de Ferdinandy
En torno al pensar mítico
264 Seiten, 5 Tafeln, 2 Abbildungen, engl. Broschur DM 24,—
- Band 4 · Peter A. Schmitt
Paraguay und Europa
Die diplomatischen Beziehungen unter Carlos Antonio López
und Francisco Solano López 1841—1870
368 Seiten engl. Broschur DM 24,—
- Band 5 · Rudolf Geske
Góngoras Warnrede im Zeichen der Hekate
Ein Deutungsversuch
zu den Versen 366—502 der Soledad Primera
136 Seiten engl. Broschur DM 14,—
- Band 6 · Cary Hector
Der Staatsstreich als Mittel der politischen Entwicklung
in Südamerika
226 Seiten engl. Broschur DM 19,—

COLLOQUIUM VERLAG BERLIN

BIBLIOTHECA IBERO - AMERICANA

Veröffentlichungen des Ibero-Amerikanischen Instituts

Preußischer Kulturbesitz

Herausgegeben von Hans-Joachim Bock

- Band 7 · Fritz Hoppe
Portugiesisch-Ostafrika
in der Zeit des Marquês de Pombal (1750—1777)
360 Seiten engl. Broschur DM 24,—
- Band 8 · Juan Carlos Agulla
Soziale Strukturen und soziale Wandlungen in Argentinien
278 Seiten engl. Broschur DM 19,—
- Band 9 · Friedel Maurer-Rothenberger
Die Mitteilungen des Guzmán de Alfarache
132 Seiten engl. Broschur DM 14,—
- Band 10 · Georg Thomas
Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien
1500—1640
244 Seiten engl. Broschur DM 19,—
- Band 11 · Ulrich Fleischmann
Ideologie und Wirklichkeit in der Literatur Haitis
312 Seiten engl. Broschur DM 24,—
- Band 12 · Ronald Daus
Der epische Zyklus der Cangaceiros in der Volkspoesie
Nordostbrasilens
156 Seiten engl. Broschur DM 14,—

COLLOQUIUM VERLAG BERLIN

Beweis für die Fähigkeiten des farbigen Menschen, Nachweis für die Zugehörigkeit zur Klasse der europäisch Gebildeten und nicht zuletzt ein Mittel zur Änderung der Verhältnisse.

Die vorliegende Arbeit betrachtet deshalb die Literatur Haitis nicht von der Warte der uns geläufigen künstlerischen Kriterien aus; sie geht vielmehr von einer umfassenden Darstellung der geschichtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten des Landes aus und untersucht dann die Rolle, die die Literatur innerhalb dieser Gegebenheiten spielt, die der Beeinflussung und Bewertung der Verhältnisse des Landes. Das Werk bietet damit einen Schlüssel zum Verständnis Haitis und seiner Literatur sowie vieler anderer Entwicklungsländer, die ebenfalls ein starres Klassensystem, technische Unterentwicklung, eine der Masse des Volkes entfremdete Elite und eine engagierte Literatur aufweisen.

COLLOQUIUM VERLAG BERLIN

